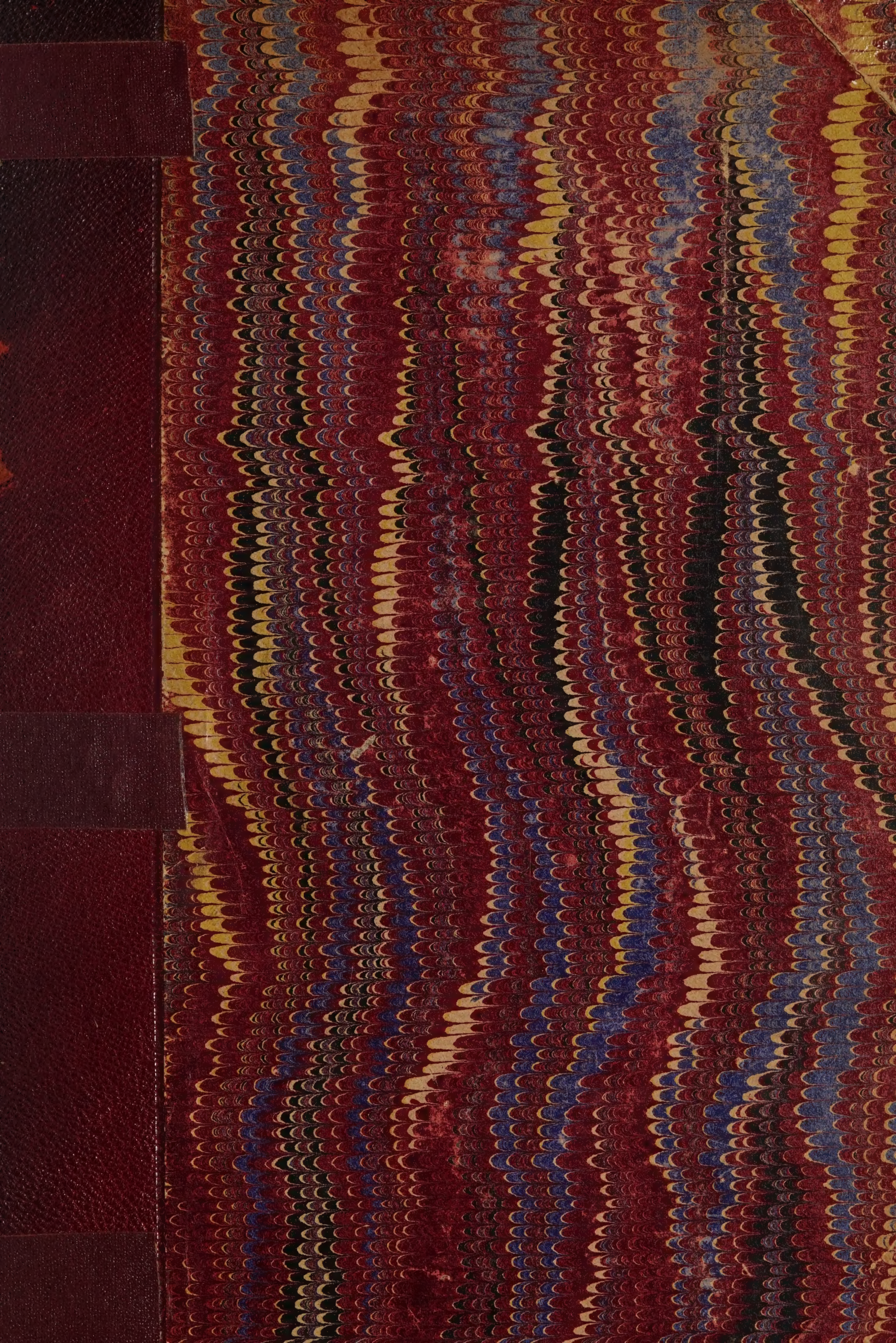
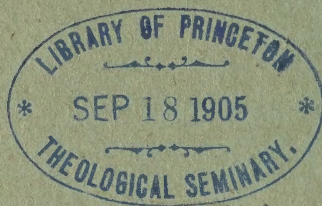




LE

SACERDOCE LÉVITIQUE

DANS LA LOI ET DANS L'HISTOIRE DES HÉBREUX

LE
SACERDOCE LÉVITIQUE
DANS LA LOI ET DANS L'HISTOIRE

DES

HÉBREUX

PAR

A. VAN HOONACKER

professeur à l'Université de Louvain.



LONDRES
WILLIAMS & NORGATE
14, Henrietta Street, Covent Garden
ÉDITEURS

LOUVAIN
J.-B. ISTAS
90, rue de Bruxelles, 90
IMPRIMEUR.

1899

TABLE DES MATIÈRES.

Avant-Propos . . . . p. VII

PREMIÈRE SECTION. Le clergé dans le code sacerdotal. Le lieu du culte. 1

I (Le clergé dans le code sacerdotal) 1

II (Le lieu du culte) 5

DEUXIÈME SECTION. Les prêtres et les lévites. 21

I Les prêtres et les lévites dans le livre des Chroniques . . . 21

§ 1 Organisation du personnel du culte dans le livre des Chroniques 21

§ 2 Situation des lévites, avant l'exil, d'après le livre des Chroniques . . . . , 25

§ 3 Situation des lévites sous le second temple 34

§ 4 Rapport, au point de vue de la succession chronologique des faits, entre les données des Chroniques et celles de l'histoire du second temple 53

§ 5 Les récits parallèles des Chroniques et des livres de Samuël et des Rois 74

A Les récits du transport de l'arche à Jérusalem . . . 74

B Récits de la construction et de la dédicace du temple de Salomon 78

C Les récits de l'avènement de Joas 93

D Les récits de la restauration du temple sous Joas . . 101

II Les prêtres et les lévites dans les documents préexiliens . . 117

§ 1 Observations préliminaires 117

§ 2 Les parties jéhovistes et élohistes de l'Hexateuque . . 127

§ 3 Les livres historiques 146

§ 4 Le Deutéronome 173

III Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ezéchiël 184

§ 1 La réforme de Josias 2 R. XXIII 8 s. et le règlement de Deut. XVIII 6 ss 184

§ 2 La réforme d'Ezéchiël ; son vrai caractère 188

§ 3 La réforme d'Ezéchiël en regard de l'histoire. . . . 208

TROISIÈME SECTION. Du caractère héréditaire des fonctions sacerdotales chez les anciens Hébreux. . . . . p. 221

I Les conditions essentielles de l'état sacerdotal dans l'antiquité hébraïque 222

§ 1 Le principe du sacerdoce héréditaire 222
§ 2 Les fonctions caractéristiques du prêtre. 232

II Le service du culte public en Israël réservé à la compétence du clergé lévitique 240

§ 1 La distinction entre choses sacrées et profanes ; le culte de l'arche. 241
§ 2 Les sacrifices offerts par les laïques. 251
A Etat de la question 251
B La place accordée au roi dans la célébration du culte . 256
C Le rôle de Samuël comme prêtre 263
§ 3 Le titre de prêtre accordé à des laïques ; les fils de David . 266
§ 4 La signification de l'épisode de Melchisedeq 281

III La tribu de Lévi ; son origine 287

QUATRIÈME SECTION, Le Grand Prêtre 317

§ 1 Le Grand Prêtre après l'exil 318
§ 2 Le Grand Prêtre dans le code sacerdotal. 331
§ 3 Le Grand Prêtre avant l'exil 357

CINQUIÈME SECTION. La dotation de la tribu de Lévi 383

I Les revenus du clergé 384

§ 1 La dîme 384
§ 2 Les premiers-nés et les prémices 401
§ 3 Les sacrifices et offrandes. 409
§ 4 Les choses consacrées à la divinité 419
§ 5 Le tribut à payer au sanctuaire 421

II Les villes lévitiques 423

Appendice.

1° Note sur les récits parallèles de la construction et de la dédicace du temple de Salomon 437
2° Note sur le récit de la révolte de Qorah. 443
3° Table alphabétique des matières 445
4° Table des textes cités 454

AVANT-PROPOS.

Nous avons annoncé, à plus d'une reprise, le travail que nous publions aujourd'hui (1). Des études préliminaires nous avaient permis, en effet, depuis longtemps, d'en fixer certains points importants et d'en tracer les principales lignes. Diverses circonstances nous empêchèrent cependant de poursuivre nos recherches et retardèrent l'achèvement de l'ouvrage. Aussitôt que nos occupations nous en ont laissé le loisir, nous nous sommes appliqué à l'examen plus approfondi des problèmes multiples et complexes que la critique a soulevés au sujet des origines et de l'histoire du sacerdoce lévitique chez le peuple hébreu. Il importait de compléter par cette nouvelle étude celle que nous avions faite précédemment de l'institution du *Lieu du culte*. Le lecteur jugera dans quelle mesure les résultats auxquels nous arrivâmes dans nos investigations touchant cette importante question, se trouvent confirmés par le présent ouvrage.

Nous nous rendons bien compte que, sur certains points surtout, notamment en ce qui concerne la valeur des informations du livre des Chroniques touchant l'organisation du culte avant l'exil, nos déductions sont contraires à une manière de voir très répandue. Nous avons confiance pourtant de nous être strictement tenu aux enseignements qui découlent des faits observés.

Il semble inutile de rappeler qu'une appréciation équitable de nos conclusions suppose un examen consciencieux des

(1) *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux* Gand et Leipzig 1894 p. 80 ; — *Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone*, Paris, Leroux 1896, p. 98.

arguments sur lesquels elles s'appuient et avant tout une connaissance exacte de leur teneur. On nous a rendu cette justice que nous cherchons à bien comprendre et à exposer clairement les avis que nous sommes amené à contredire. Nous souhaitons d'être traité de même. A ce propos, on nous permettra, bien qu'il s'agisse d'une chose assez insignifiante en elle-même et tout à fait étrangère au sujet que nous allons traiter, de relever en passant une équivoque, dont plus d'un s'est fait l'écho, touchant l'étymologie que nous avons proposée autrefois du nom de Scheschbassar (*Schamasch-bal* (ou *bil*)-*usur*). Certains auteurs déclarent qu'à notre explication, qui porte sur le nom tel qu'il est représenté dans le texte masorétique, ils en préfèrent une autre (qui est en somme la même), s'appliquant à la forme du nom tel qu'il est transmis par la version des LXX. Ils ne remarquent point que, du premier jour, nous avons nous-même, dans l'hypothèse que l'orthographe suivie par les LXX fût correcte, proposé l'explication qu'ils déclarent préférer à la nôtre (*Sin-bal* (ou *bil*)-*usur*) (1).

Pour l'histoire de la période du second temple, nous avons cru pouvoir nous en tenir à la chronologie que nous avons exposée d'abord dans notre Mémoire sur *Néhémie et Esdras* (1890) et que nous avons encore défendue, en 1896, dans nos *Nouvelles études sur la Restauration juive*, contre les modifications que Kosters avait cru devoir y apporter. Des adhésions précieuses n'ont fait que fortifier notre conviction de la justesse de cette reconstruction chronologique. Le lecteur le verra d'ailleurs, nos recherches sur les diverses phases que traversa, sous le second temple, l'institut des lévites, nous ont mis en présence de témoignages et de données qui confirment pleinement nos vues sur les dates des principaux événements dont cette période est marquée.

Louvain, le 9 février 1899. A. V. H.

(1) *Zorobabel et le second temple* 1892. p. 42 s. — Cfr. *Muséon* 1891 p. 245 s.

RECTIFICATIONS.

P. 28, l. 24,	au lieu de	2 Chron. XI 14	lisez	...13.
49. l. 11,	» »	Esdr. I 2	»	...5.
78, l. 14,	» »	Jud. III-XVII	»	III-XVI.
81, l. 14,	» »	2 Chron. V	»	.. II.
» l. 30,	» »	(v. 9)	»	(v. 15).
83, l. 29,	» »	v. 24	»	v. 14.
88, ll. 7, 14,	» »	1 Chron.	»	2 Chron.
110, l. 29,	» »	φυχων	»	ψυχων.
142, l. 11,	» »	20	»	22.
149, l. 10,	» »	1 Sam.	»	2 Sam.
156, l. 30,	» »	1 Sam.	»	2 Sam.
177, l. 20 et				
178, l. 13,	» »	54	»	51.
373, l. 17,	» »	2 R. XII 9	»	...10.
374, l. 31 et				
375, ll. 4, 7	» »	1 Sam. XIV 3	»	...4.

Dans la livraison de Février 1899 de l' « Expository Times », Hommel, revenant sur l'opinion qu'il avait défendue dans sa *Altisraelitische Ueberlieferung*, se range à l'avis que le Pharaon de l'Exode aurait été Aménophis II et non pas Merenptah. Le lecteur tiendra compte de cette remarque pour les renvois que nous faisons, p. 305 ss., à l'ouvrage du professeur de Munich. Les données de l'Exode, I 8 ss., semblent indiquer Ramsès II comme le Pharaon de l'oppression. D'autre part la chronologie biblique, l'inscription de la stèle de Merenptah, les lettres de Tell-el-Amarna, plaident pour une époque antérieure. La présence de « Ascher » au nord de la Palestine, signalée sous le règne de Séti, père de Ramsès II, est pareillement alléguée dans l'article de l'Expository Times en faveur d'une date plus ancienne de la mission de Moïse.

Nous renoncerions volontiers à la conjecture que nous avait suggérée au sujet de Zabulon la première hypothèse de Hommel sur la tribu voisine Ascher. Somme toute les deux premiers membres, tels qu'ils sont, de Gen. XLIX 13, ne semblent pas se rapporter à l'habitat de Zabulon après la conquête ; et le troisième membre est, sans aucun doute, au moins suspect (vr. p. 307 *note*).

LE SACERDOCE LÉVITIQUE

DANS LA LOI ET DANS L'HISTOIRE DES HÉBREUX.

PREMIÈRE SECTION.

Le clergé dans le code sacerdotal.
Le lieu du culte.

I

L'organisation du clergé appelé au service de l'autel et du tabernacle, est l'un des principaux objets de la législation rituelle des anciens Hébreux. Il ne sera pas inutile de jeter, dès le début, un coup-d'œil d'ensemble sur les éléments essentiels de la constitution du personnel du culte dans le *code sacerdotal*. Ce sont en effet les principes et les dispositions du code sacerdotal qu'il s'agira surtout, dans la suite, de comparer aux renseignements fournis soit par d'autres documents législatifs, soit par les annales de l'histoire de l'Ancien Testament.

Au ch. XXVIII de l'*Exode* vv. 1 ss. nous lisons qu'*Aaron* et ses fils, Nadab, Abihu, Eléazar et Ithamar, de la tribu de Lévi, sont appelés à exercer devant Jéhova les fonctions sacerdotales. La description des ornements sacrés dont ils devront être revêtus dans l'exercice de leur ministère à l'autel, montre aussitôt qu'Aaron occupe une position éminente. La consécration d'Aaron et de ses fils est racontée au ch. VIII du Lévitique.

Au ch. X du même livre nous lisons le récit de la mort des deux fils aînés d'Aaron, Nadab et Abihu. Désormais le sacerdoce sera l'héritage exclusif d'Eléazar et d'Ithamar et de leurs

descendants. Les seuls membres de la postérité d'Aaron sont prêtres ; les prêtres s'appellent : *les fils d'Aaron* ; les familles sacerdotales se diviseront en deux branches principales.

Aaron est *le pontife* par excellence, le grand prêtre. Sa consécration s'accomplit d'une manière plus solennelle que celle de ses fils. La dignité de pontife suprême est héréditaire dans la branche d'Eléazar. Au livre des *Nombres* XX 25 ss., Aaron meurt ; son fils Eléazar revêt ses insignes et lui succède. Au ch. XXV v. 11 ss., Pinehas fils d'Eléazar reçoit pour lui-même et pour ses descendants la promesse du sacerdoce ou du pontificat perpétuel, indéfectible.

Les offices formellement réservés aux prêtres comprennent tout d'abord le ministère de l'autel. Les prêtres sont au service de Jéhova. Les cérémonies sacrées dans la célébration des sacrifices et des offrandes et libations sont accomplies par eux à l'autel des holocaustes (Lev. I ss. et passim). A eux seuls encore il appartient d'entrer dans le tabernacle, d'y faire brûler l'encens sur l'autel des parfums, de veiller au service de la table des pains de proposition, à l'entretien du candélabre d'or et de sa lumière perpétuelle (Ex. XXX 7, 20, Lev. XXIV 8 etc.). Les prêtres doivent avoir soin d'enlever les cendres de l'autel des holocaustes et de les porter en un endroit pur (Lev. VI 4).

Vis à vis du peuple, les prêtres ont pour mission, dans les fonctions mêmes dont nous venons de parler, d'opérer l'expiation des péchés et la réconciliation avec Dieu (Lev. IV, V). Les prêtres bénissent le peuple (Nombres VI 22 ss.). Ils l'instruisent dans la Loi (Lev. X 10 s.). Il leur appartient de maintenir la pureté légale parmi le peuple ; ils constatent p. e. la présence de la lèpre et sa disparition qui doit être consacrée par des purifications rituelles (Lev. XIII, XIV). C'est leur droit de fixer la taxe de rachat ou de vente des choses ou des personnes consacrées par vœu à Jéhova (Lev. XXVII). L'usage des trompettes sacrées dans les circonstances solennelles est un privilège des prêtres (Num. X 8).

Le grand prêtre seul a le droit de pénétrer dans le saint des

saints ; il y entre une fois par an, le jour de *Kippurîm* ou du grand Pardon (Lev. XVI). L'insigne principal du grand prêtre est l'Ephod auquel est attaché le pectoral qui renferme l'*Urîm* et *Tummîm*, l'instrument de l'oracle divin (Ex. XXVIII).

Les prêtres doivent remplir des conditions spéciales de perfection et de pureté. Les fils d'Aaron qui seraient affectés de certains défauts corporels ne peuvent point être admis à l'exercice des fonctions sacerdotales, bien qu'ils prennent part à la consommation des choses très saintes et des autres offrandes (Lev. XXI 16-23). Les prêtres qui auraient contracté quelque souillure légale, doivent être purifiés avant de pouvoir reprendre leur service et manger des choses saintes (Lev. XXII 2 ss.). Tous d'ailleurs sont tenus aux ablutions règlementaires comme préparation à leur ministère sacré (Ex. XXX 19 ss.) ; ils s'abstiendront de toute boisson enivrante chaque fois qu'ils devront entrer dans le tabernacle (Lev X 8 ss.). Des précautions particulières garantissent la sainteté de l'état sacerdotal contre la profanation qui résulterait de certains mariages (Lev. XXI).

Aaron et ses fils appartiennent à la tribu de Lévi.

Aux ch. I-II du l. des *Nombres*, la tribu de Lévi tout entière est séparée du reste de la nation ; ses membres ne peuvent point être soumis au recensement général des fils d'Israël. Ils sont voués au service du tabernacle. Dans le camp, leurs tentes seront disposées tout autour du sanctuaire.

Seulement, dans la tribu de Lévi, la distinction entre les Aaronides et les autres membres, les lévites au sens restreint du nom, est radicale.

Num. ch. III v. 6 ss. la subordination de ces derniers aux prêtres est inculquée formellement, comme encore au ch. XVIII 1-7 et ailleurs. Les lévites appartiennent à Jéhova ; ils doivent lui être consacrés, d'après Num. III 12, comme tenant lieu des premiers-nés en Israël. A cette occasion on fait le dénombrement de la tribu, vv. 15 s., 39 ss., et l'on détermine les fonctions à remplir par les diverses familles de lévites. Leurs offices sont indiqués d'une manière plus précise au ch. IV. Il est stipulé

ici, v. 3, qu'ils seront astreints au service depuis l'âge de 30 ans jusqu'à 50. Au ch. VIII v. 24 l'âge auquel ils doivent entrer en service est fixé à 25 ans.

La tribu est divisée en trois groupes principaux.

Les fils de Qehath, qui est aussi le père des Aaronides, ont pour mission spéciale de porter les meubles sacrés. Au moment où le camp devra être levé, Aaron et ses fils auront soin d'envelopper, pour les soustraire aux regards et aux attouchements profanes, l'arche d'alliance et les autres objets et instruments du culte, en de précieuses couvertures. Après quoi les fils de Qehath pourront entrer pour se charger du trésor (Num. IV 4-20). Eléazar se trouve à la tête des Qehathites (v. 16).

Les fils de Gerson sous la conduite d'Ithamar (v. 28), sont chargés de porter les rideaux et les tentures du tabernacle (vv. 24-28).

Les fils de Merari, également sous la conduite d'Ithamar (v. 33), porteront les planches et les poutres, les colonnes, qui servent à l'érection du sanctuaire (vv. 29-33).

La consécration des lévites, entièrement distincte de celle des prêtres, est racontée au ch. VIII. Ils sont offerts par Aaron à Jéhova comme symbolisant les premiers-nés du peuple d'Israël (v. 10-16). Aux vv. 13, 19, 22, 26... leur subordination absolue aux prêtres est constamment affirmée. Leur exclusion des offices et des droits sacerdotaux est enseignée d'une manière saisissante dans le récit de la révolte et du châtiment de Qorah, fils d'Ishar, de la famille de Qehath (Num. XVI 10 ss.). Aaron et ses fils sont au service direct de Jéhova et du culte ; les lévites sont *donnés aux Aaronides* et se tiendront à leur service dans le ministère du tabernacle (XVIII 1 ss.).

La législation sacerdotale pourvoit aussi à l'établissement et aux moyens de subsistance de la tribu de Lévi, qui n'a point en Israël de part comme les autres tribus. Voir en particulier les ch. XVIII et XXXV du livre des Nombres.

De ces données générales, qui seront examinées de plus près et complétées dans la suite, il résulte :

que les fonctions sacerdotales, d'après les récits et les dispo-

sitions législatives dont nous venons de donner une rapide esquisse, appartiennent à la descendance de Lévi, un des douze fils de Jacob ; et que dans cette tribu elles se transmettent par hérédité ;

que dans cette tribu, elles sont l'apanage spécial de la race d'Aaron, à commencer par Aaron lui-même et ses deux fils Eléazar et Ithamar ;

que les autres membres de la tribu sacrée, bien que destinés au service du sanctuaire, ne le sont pas cependant comme prêtres ; qu'ils sont au contraire subordonnés aux prêtres, fils d'Aaron ;

que dans le collège des prêtres proprement dits il en est un, le grand prêtre, qui occupe un rang éminent, et dont la dignité pontificale se transmet de père en fils.

II

Les études sur l'histoire des institutions religieuses des anciens Hébreux se concentrent principalement autour de la question du *lieu du culte.* Il est inutile d'insister sur les affinités étroites que présente avec ce problème le sujet que nous nous proposons d'étudier dans les pages qui suivent. Toute recherche touchant l'origine et l'organisation du sacerdoce lévitique, entre nécessairement et constamment en contact avec les données relatives à l'unité de sanctuaire. Nous avons soumis à un examen attentif les dispositions du droit hébraïque sur ce point capital, dans une dissertation intitulée : *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux* (1). Nous ne croyons pouvoir nous dispenser de remettre sous les yeux du lecteur, aussi brièvement que possible, les résultats auxquels ce travail nous a conduit et dont le bien-fondé devra être contrôlé par les renseignements que les livres de l'Ancien Testament nous fournissent sur l'histoire du sacerdoce.

1° Considérons d'abord les lois du *groupe jéhoviste.*

(1) Gand et Leipzig, Engelcke 1894.

Il n'est pas vrai que le principe de l'unité de sanctuaire soit ici inconnu. Les dispositions d'*Ex.* XXIII 14-19, XXXIV 24 sur les panégyries nationales aux trois grandes fêtes de l'année, ont en vue un sanctuaire déterminé, séjour de l'arche d'alliance, qui y est désigné, en termes absolus, comme *la* maison de Jéhova le Dieu d'Israël. Il n'y a qu'une seule maison de Jéhova ; c'est là que les Israélites doivent porter les prémices de leurs champs et les offrandes destinées à la divinité. Le règlement d'*Exode* XXII 29 (1) n'a rien de contraire à l'institution du sanctuaire unique ; il n'est point dit en cet endroit que l'on doit, dans toute l'étendue du territoire, offrir les premiers-nés du bétail en sacrifice, le huitième jour après leur naissance. A supposer qu'il y soit question des premiers-nés, le texte pourrait parfaitement s'entendre en ce sens que le petit, après être resté durant sept jours auprès de la mère, en sera séparé à partir du 8e jour et consacré désormais à Jéhova (Lev. XXVII 26, Deut. XV 19). Mais le parallélisme avec Lev. XXII 27 suggère plutôt une autre interprétation ; il ne s'agit pas, croyons-nous, à l'endroit en question, des premiers-nés, mais des nouveaux-nés quelconques du gros et du menu bétail ; ce n'est pas l'obligation de les offrir en sacrifice le 8e jour, mais la défense de les offrir plus tôt en même temps que l'autorisation de les offrir à partir de ce moment, qui fait l'objet de la recommandation. — C'est peine perdue également de chercher à mettre en opposition avec le principe de l'unité du lieu du culte, le passage d'*Ex.* XXI 6 prescrivant les formalités à remplir pour l'attachement définitif à la maison de son maître, de l'esclave qui consentira de plein gré à cette mesure après six années de service ; ou les dispositions du ch. XXII 6-7 concernant le procédé judiciaire à suivre dans certains litiges. Le législateur, dit-on, ordonne dans les occasions indiquées, des démarches à faire au sanctuaire : l'esclave doit être amené là, pour prendre devant Dieu son engagement définitif ; c'est là

(1) « .... durant sept jours (l'animal nouveau-né) sera avec sa mère ; le huitième jour tu me le donneras ».

également, devant Dieu, que doivent être jugées les causes obscures. Mais quand telle serait la portée de nos passages, rien ne prouverait assurément qu'il ne puisse y être question d'un sanctuaire unique. Au sanctuaire unique, d'après le Deutéronome, tous les Israélites devaient se rendre trois fois par an ; n'aurait-on pu exiger une semblable démarche du maître qui, après six années d'expérience, voulait acquérir un droit perpétuel sur son serviteur ? D'autre part au ch. XVII vv. 8-9, le Deutéronome renvoie en termes formels aux prêtres lévitiques et au juge siégeant *au lieu choisi par Jéhova*, les contestations trop difficiles ! Cependant, encore une fois, l'objection nous semble partir d'une supposition inexacte. Le sanctuaire est entièrement hors de cause *Ex.* XXI 6 et XXII 6-7. *Elohîm* ici, c'est le juge, appelé ainsi à raison de la nature même de ses fonctions, qu'il exerce au nom de la divinité ; ce titre lui est donné 1 Sam. II 25, Ps. LXXXII 1, 6, coll. *Deut.* I 17, 2 *Chron.* XIX 6, *Ex.* XVIII 15. Il n'est pas un mot, *Ex.* XXII 6-7, indiquant qu'il s'agisse en particulier de causes trouvées obscures ; et Ex. XXI 6 est absolument parallèle à *Deut.* XV, 17 : c'est devant « *la porte* » de la maison du maître, et non devant celle de la maison de Dieu, que doit s'accomplir à l'égard de l'esclave volontaire, la cérémonie de la perforation de l'oreille. — Quant au droit d'asile attaché à l'autel, Ex. XXI 12-14, il plaide pour l'unité de sanctuaire. C'est un autel spécial qui est en vue ; et de fait, dans les deux cas où l'histoire fait mention du refuge qu'y cherchèrent des suspects (1), il est encore question de *l'autel* parfaitement déterminé et connu, de l'autel muni de cornes qui était affecté au culte dans le sanctuaire de l'arche.

« La maison de Jéhova le Dieu d'Israël » est, dans la législation jéhoviste comme ailleurs, le seul sanctuaire officiel et national, affecté au culte public (2), desservi par les prêtres, qui y ont pour office de transmettre à la divinité les dons apportés par la foule.

(1) Adonia et Joab (1 R. I 50 ss., II 28 ss.).

(2) Nous entendons par culte *public*, le culte qui se célèbre par l'entremise des prêtres ; le sanctuaire *public* est celui qui est desservi par les prêtres.

Cependant cette même législation renferme *Ex.* XX 24 ss. (1) un règlement qui autorise en tout lieu l'érection d'autels de terre ou de pierre non polie. Un grand nombre d'auteurs ont cru trouver ici la formule d'une institution qui aurait règné durant plusieurs siècles avant l'avènement du régime du sanctuaire unique. D'autres ont essayé de combiner les prescriptions sur l'autel de terre ou de pierre non polie avec celles concernant l'autel de bois plaqué d'airain du tabernacle du désert ou l'autel d'airain de Salomon ; on a prétendu encore que la mesure d'Ex. XX 24 ss., n'eut qu'un caractère purement provisoire, et fut abolie par les dispositions touchant l'autel des holocaustes installé devant l'entrée du tabernacle. Ces explications sont absolument inadmissibles. Il est absurde de prétendre que la loi d'*Ex.* XX 24 ss. ne demeura en vigueur que durant huit mois, la première année du séjour au désert ; les termes mêmes dans lesquels elle est conçue protestent contre une pareille conception, sans compter que l'histoire la condamne (*Deut.* XXVII 4 ss., *Jos.* VIII 30 ss. ; 1 *R.* XVIII 32, XIX 10 ; 1 *Sam.* XIV 31-35). Il n'est pas moins arbitraire de prétendre que la loi en question reçut son application dans l'usage prétendu de remplir de terre ou de pierres brutes, l'autel d'airain du sanctuaire ; encore une fois, le texte ne se prête point à ces procédés d'harmonistique artificielle ; l'histoire ne les souffre pas davantage ; et il est à remarquer en outre que l'autel d'Ex. XX 24 ss ne se distingue pas seulement de celui du sanctuaire national par les matériaux prescrits pour sa construction, mais encore par l'autorisation d'en élever de semblables en tout lieu ; par la défense d'y établir des degrés (2) ; par la circonstance que tout Israélite est supposé compétent

(1) Tu me feras un autel de terre et sur cet autel tu immoleras tes holocaustes et tes victimes pacifiques, ton menu et ton gros bétail. En tout endroit où je ferai mémoire de mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai. Que si tu me fais un autel en pierres, tu ne le bâtiras pas en pierres taillées; en y portant le fer, tu le profanerais. Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés, pour n'y point découvrir ta nudité.

(2) Cfr. Ex. XXVIII 1, 2 Chron. IV 1. La glose de 1 R. XII 33 suppose pareillement des degrés à l'autel royal de Béthel, dans le royaume du Nord.

pour y fonctionner. — La théorie qui voit dans notre intéressant passage la note caractéristique d'un régime antérieur à l'avènement du principe de l'unité du sanctuaire national, introduit une contradiction radicale dans la législation jéhoviste elle-même, qui suppose ce principe parfaitement reconnu (Ex. XXIII 14-19) ; elle est incompatible avec l'histoire préexilienne qui nous rappelle l'autel d'airain, de dix coudées de hauteur, du temple de Salomon ; qui nous montre les fonctions du culte public, à Jérusalem aussi bien qu'à Béthel, réservées à des prêtres d'office.

La vérité est que la loi sur l'autel de terre ou de pierre non polie fut, avant l'exil, une institution parallèle à celle du sanctuaire national unique. Les deux institutions subsistèrent, durant des siècles, côte à côte. Il n'y avait qu'une seule maison de Jéhova, séjour de l'arche d'alliance, rendez-vous des panégyries solennelles du peuple, sanctuaire où le culte national et officiel se célébrait régulièrement par l'entremise des prêtres lévitiques, suivant les prescriptions du rituel. Mais en dehors de la maison de Jéhova il y avait des autels rudimentaires en tout lieu, destinés principalement à l'abatage du bétail, qui demeura toujours, chez les anciens Hébreux, un acte religieux (1 Sam. XIV 33-35). Sur des autels de ce genre on n'offrait des sacrifices proprements dits, extra-rituels, qu'en certaines circonstances. L'intervention du prêtre n'y était pas requise ; le rituel de la maison de Dieu n'y était d'aucune application. Ils étaient affectés au culte populaire et en quelque sorte domestique.

Nous disions que telle fut la situation *avant l'exil*. Nous savons que dans le second temple, au lieu d'un autel d'airain comme celui du temple de Salomon et du tabernacle, on installa un autel de pierres non taillées, d'après les indications d'Ex. XX 24 ss. Pour satisfaire à la défense d'établir des degrés, on construisit une rampe unie qui rendait le même service et qu'Ezéchiël n'avait point prévue (XLIII 17). Cette application nouvelle de la loi d'Ex. XX 24 ss. occasionna naturellement certaines modifications dans son énoncé. D'après le sens géné-

ral du passage, le texte primitif doit avoir porté : *en tout lieu*, ἐν παντὶ τόπῳ comme traduisent encore malgré tout les LXX ; et non pas *dans tout* le *lieu*, comme le veut la leçon massorétique. De même la version syriaque et le Targum de Jérusalem lisent exactement : en tout lieu où *tu honoreras* mon nom, au lieu de : *où* je ferai mémoire *de mon nom*. Le temple de Jérusalem était le lieu marqué par le choix divin pour la célébration du culte national ; la leçon massorétique : *dans tout* le *lieu où* je ferai *mémoire de mon nom*, constitue une adaptation du texte de la loi à l'objet nouveau qui lui était donné. Il est plus que probable que les mots « .... (*sur cet autel tu immoleras*) tes holocaustes et tes victimes pacifiques (*ton gros et ton menu bétail*) .... » offrent une addition provenant de la même cause.

2° Considérons à présent les dispositions *du code sacerdotal*.

Comme nous l'avons entendu plus haut, les prêtres fils d'Aaron et les autres membres de la tribu de Lévi, sont attachés au service du sanctuaire de l'arche. Ce sanctuaire est unique ; c'est là et là seulement que s'accomplissent les actes du culte officiel et national ; l'autel des holocaustes placé devant l'entrée du tabernacle, n'en souffre pas d'autre de même genre à côté de lui. Toutes les dispositions du rituel visent exclusivement la célébration des cérémonies sacrées à la demeure de Jéhova. Il est à remarquer à ce propos que, d'après le code sacerdotal, le lieu du culte n'est pas encore fixé d'une manière absolue, comme il l'était p. e. à l'époque de l'exil ; c'est la présence de l'arche qui détermine l'endroit quelconque où les sacrifices doivent s'offrir ; le culte se célèbre non seulement en dehors de Jérusalem, mais déjà dans le désert. Durant les premiers siècles de l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan, l'histoire nous montre la même pratique en vigueur. Plus tard l'usage et la tradition firent de Jérusalem le seul lieu possible du culte de Jéhova, indépendamment de la présence de l'arche ; ailleurs on ne concevait plus que la synagogue.

La conjecture qui se dégage de l'observation que nous venons de faire, pour l'ancienneté du code sacerdotal, se trouve confirmée par la circonstance extrêmement importante, qu'ici

comme dans la législation jéhoviste, nous retrouvons, à côté de la maison de Dieu et du culte national qui s'y célèbre par l'entremise d'un clergé constitué, une institution analogue d'ordre populaire. L'autel de terre ou de pierres non polies n'est pas encore devenu, chez le législateur du code sacerdotal, l'autel du temple, comme il le fut à partir de la restauration ; l'autel du tabernacle est en bois d'acacia, plaqué d'airain. Quant aux autels de terre ou de pierre non taillée et au culte populaire auquel ils étaient destinés, sans doute, le code sacerdotal, qui a pour objet le rituel de la maison de Dieu, n'en parle pas en termes explicites ; mais les allusions non équivoques qu'il renferme à cet égard n'en sont que plus significatives. Au ch. VII vv. 22 ss. du Lévitique, il est défendu d'une manière absolue et sévère aux enfants d'Israël, de manger les parties grasses du bœuf, de la brebis et de la chèvre ; quiconque aura mangé de la graisse des animaux qui peuvent servir de victimes à offrir à Jéhova sera extirpé du sein de son peuple. Pour les animaux morts de mort naturelle ou dévorés, il est stipulé que la graisse sera employée à des usages divers ; mais la graisse du bétail immolé pour la consommation ordinaire, que devait-on en faire ? Il était défendu d'en manger ; elle n'était point destinée à d'autres usages profanes. D'autre part c'étaient précisément les parties grasses des victimes offertes en sacrifice, dans les *schelāmîm*, qui devaient être consumées sur l'autel des holocaustes. Il n'est point douteux que la graisse du bétail abattu devait, de même, être partout donnée à Jéhova ; elle devait être brûlée sur ces autels de terre ou de pierre non polie dont parle *Ex.* XX 24 ss., de même que le sang devait y être répandu. Nous lisons en effet en termes formels *Lev.* III 16 : « *Toute graisse appartient à Jéhova* ; ce sera une loi perpétuelle pour toutes vos générations *dans toute l'étendue de vos demeures* ; vous ne mangerez point la graisse ni le sang ».

Nous avons déjà rappelé le changement profond qui se trouve réalisé en cette matière sous le second temple. L'autel des holocaustes dans la maison de Dieu n'est plus un autel d'airain

comme celui du tabernacle ou du temple de Salomon ; c'est un autel en pierres construit d'après le vœu exprimé Ex. XX 24 ss. Cette dernière loi se trouvait ainsi détournée de sa destination primitive. Pour qu'une pareille mesure pût s'introduire, il fallait que l'institution à laquelle le règlement en question se rapportait à l'origine, fût abolie depuis longtemps ; peut-être les chefs de la communauté postexilienne, en appliquant à l'autel du temple les dispositions d'Ex. XX 24 ss., eurent-ils pour but d'achever la suppression de l'ancien régime.

La raison qui amena l'interdiction des autels privés ou locaux réside dans les abus auxquels ils avaient donné lieu. Nous l'apprenons *Lev.* XVII 1 ss. Dans ce passage le législateur proclame que désormais il sera défendu d'immoler bœufs, chèvres ou brebis sur des autels érigés en des lieux quelconques, et cela parce que l'usage en question avait favorisé les cultes idolâtriques. Il n'y aura plus qu'un seul autel, celui du sanctuaire. L'édit est encadré dans les récits relatifs au séjour d'Israël dans le désert. Il emprunte à cette circonstance la forme particulière dans laquelle il est conçu. Dans le désert le peuple est censé groupé dans un camp autour du tabernacle. Etant donné qu'il ne reste plus qu'un seul autel, d'ailleurs accessible à tous, que d'autre part l'immolation du bétail est et reste de sa nature une action d'ordre religieux, il en résulte que la suppression des autels populaires se présente ici sous la forme d'une obligation imposée à tout le monde d'amener désormais tout bétail destiné à l'abatage, à l'autel des holocaustes, devant l'entrée du Tabernacle.

3° Quelle est l'attitude de la *loi deutéronomique* dans la question de l'unité d'autel ?

Le Deutéronome consacre l'abolition des autels populaires, ou suppose cette abolition accomplie. Mais, comme il se donne ouvertement pour objet de régler la situation du peuple dans le pays de Canaan, il ne parle pas de l'obligation d'amener tout bétail quelconque à l'autel du sanctuaire. Pour Israël établi en Palestine, un règlement de cette nature n'était pas concevable. Cependant l'immolation du bétail reste un acte religieux. La

suppression des autels se présentera donc ici sous la forme d'une dispense de l'autel accordée à ceux qui demeurent trop loin de la maison de Dieu (XII 21). On pourra immoler des bœufs partout, sous condition d'en répandre le sang par terre, comme de l'eau. Les autels destinés à l'abatage ne sont plus reconnus. Le régime nouveau date probablement de l'époque de la réforme d'Ezéchias ou de Josias. Cependant il se pourrait que ça et là, p. e. XVI 21, le Deutéronome ait gardé certaines dispositions propres au droit ancien et qui auraient échappé à la seconde rédaction, appropriée à la réforme.

Quant à l'autel des holocaustes, réservé au culte national, desservi par les prêtres lévitiques dans la maison de Dieu, la seconde rédaction Deutéronomique n'avait pas à en introduire *l'unité*. Rappelons à ce propos que les recommandations du Deutéronome à cet égard, ne tendent en aucune façon à défendre pour toute hypothèse l'offrande d'un sacrifice en dehors du lieu du culte ; il prévoit lui-même, au ch. XXI, un cas de sacrifice extra-rituel se célébrant loin du sanctuaire. L'objet de ses recommandations, c'est *l'unité de sanctuaire*. Il ne peut y avoir qu'une seule maison de Jéhova, un seul lieu affecté d'une manière permanente à la célébration du culte.

Nous disions que cette unité du lieu du culte national, la seconde rédaction Deutéronomique n'avait pas eu à l'introduire. Elle avait été reconnue depuis toujours. Non seulement Jérémie la présente comme une institution admise de tous, sans conteste ; mais les prophètes antérieurs se font eux aussi, à cet égard, les échos non moins clairs et décidés de la persuasion traditionnelle. Tout le long de l'histoire, en remontant de Josias à Salomon et plus haut, nous trouvons, à côté des abus, les preuves plus ou moins explicites de l'existence de cette loi fondamentale de la religion et du culte des anciens Hébreux. Nous avons entendu que la législation du livre de l'alliance en donne la formule. Il n'est pas exact, d'ailleurs, que sur ce point le Deutéronome se présente lui-même comme un programme d'innovation. Le *principe de l'unité de sanctuaire* est manifestement supposé par le Deutéronome dans les nombreux

passages où il revient sur ce sujet (1) ; ce qui lui est propre, ce qui fait l'objet précis sur lequel il insiste constamment, c'est *l'application du principe au régime de l'établissement du peuple dans le pays de Canaan, en regard du régime de la vie nomade que l'on a menée au désert.* Il prévoit que dans la terre de Canaan les Israélites auront une existence régulière comme nation et met en lumière la possibilité, dans de pareilles conditions, *d'un centre religieux fixe*, immuable, marqué définitivement par le choix divin, rendez-vous obligatoire pour toute la nation. Le v. 8 du ch. XII en particulier, n'a pas d'autre sens.

*
* *

Telles sont, à grands traits, les considérations que nous avons développées dans la dissertation citée plus haut. G. A. Fries, dans une étude publiée peu de temps après la nôtre (2), constata qu'il était arrivé, d'une manière tout à fait indépendante et par un chemin différent, à des conclusions analogues. Il rappelle encore, dans une conférence tenue au congrès de la science des religions à Stockholm (3), que nos recherches comme les siennes avaient abouti à montrer l'insuffisance « du fil d'Ariane qui guide la critique grafienne dans le labyrinthe de l'étude de l'Ancien Testament. » Tout le système historique et critique de l'école de Wellhausen repose en effet sur la prétendue promulgation première du principe de l'unité de sanctuaire par le Deutéronome au 7e siècle.

S. Driver exprime l'avis, dans une note consacrée à notre travail (4), que l'importance du sanctuaire où l'arche avait son séjour a été, en effet, trop peu reconnue parfois par les criti-

(1) XII 5 ss., 11 ss., 13 ; XIV 22 ss. ; XV 20 ss. ; XVI 2, 5 ss., 11, 15, 16 ; XVII 8 ss. ; XVIII 6 ss. ; XXVI 1 ss.

(2) *Den Israelitiska Kultens Centralisation.* Upsala 1895.

(3) *Moderne Darstellungen der Geschichte Israels* (trad. du suédois par G. Sterzel) Freiburg, Mohr, 1898 p. 15 s.

(4) *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy.* Edinburgh 1895 p. XLIV.

ques ; qu'il est cependant difficile d'admettre, en présence des enseignements de l'histoire, que les sacrifices offerts en d'autres lieux fussent considérés comme illégitimes ; que la loi deutéronomique fut une innovation à ce double titre qu'elle consacra *de jure* la prééminence que le sanctuaire de l'arche possédait depuis longtemps *de facto*, et qu'elle conféra à ce sanctuaire des droits *exclusifs* vis-à-vis de tous les autres sanctuaires.

Nous croyons avoir établi dans notre étude

1° que le Deutéronome ne trahit aucun souci d'innovation au sujet des droits exclusifs du sanctuaire de l'arche vis-à-vis d'autres *sanctuaires* publics quelconques. Le sanctuaire de l'arche est le seul desservi, en droit, par les prêtres lévitiques ; cela est supposé par le Deutéronome et non pas introduit. Le Deutéronome s'applique à inculquer les conséquences de l'institution, la manière dont elle devra être organisée, sous le régime de l'établissement sédentaire de la nation dans le pays de Canaan ;

2° que dans la loi du livre de l'Alliance, *Ex.* XXIII, il est pareillement stipulé que les dons et offrandes du peuple ne seront régulièrement présentés à la divinité qu'à *la maison de Jéhova le Dieu d'Israël,* sans aucun doute parce que le clergé était exclusivement attaché au service de cette maison ;

3° qu'en fait d'innovation du droit ancien, nous ne trouvons consacrée dans la rédaction dernière du Deutéronome que la suppression des autels populaires servant à l'immolation ordinaire du bétail, une institution qui, dans le code sacerdotal, est encore en vigueur ;

4° que les sacrifices offerts en dehors du sanctuaire de l'arche n'étaient pas, en effet, à considérer nécessairement comme illégitimes, pas même au point de vue du Deutéronome ; celui ci n'enseigne pas que tout sacrifice, sans exception, doit s'offrir à la maison de Dieu, mais qu'aucun sanctuaire ne pourra s'établir à côté de la maison de Dieu. C'est manifestement là l'objet de ses recommandations ; c'est en ce sens qu'il dit que dans le pays de Canaan le peuple devra apporter toutes ses offrandes au lieu marqué par le choix divin. Comme il ne peut y avoir

qu'un seul sanctuaire, une seule maison de Jéhova, on devra se rendre à l'endroit où Jéhova lui-même aura fixé sa demeure pour l'honorer, *jamais à d'autres sanctuaires*. Ce qui n'empêche pas, comme le Deutéronome lui-même en fournit la preuve au ch. XXI, qu'il puisse se présenter des circonstances où le sacrifice s'offrirait, p. e. pour des raisons d'ordre public, en tel ou tel autre endroit, non affecté au culte d'une manière permanente ;

5° que les enseignements de l'histoire, depuis une époque très reculée, depuis longtemps avant le septième siècle, ne nous apprennent rien au sujet de *sanctuaires* publics reconnus comme légitimes en Israël en dehors du sanctuaire de l'arche. Il y eut des abus à ce point de vue comme à d'autres ; ce furent les abus qui amenèrent la suppression des autels populaires. Mais ces abus sont toujours stigmatisés comme tels.

Il n'y a guère de difficulté sérieuse que pour l'époque antérieure au temple de Salomon. Dans sa savante dissertation sur l'*Histoire du sanctuaire de l arche* (1), M. H. Poels a démontré que la difficulté n'est qu'apparente C'est le sanctuaire de l'arche et lui seul qui est toujours présenté comme le sanctuaire public légitime, bien que l'endroit où il est établi, soit à Silo, soit sur la montagne de Qiriath-Jearîm et de Gibeon, ne soit pas uniformément désigné de la même manière dans les différents documents qui ont servi à la composition des récits bibliques. On a relevé le caractère parfois surprenant des résultats auxquels M. Poels est arrivé ; ce qui paraît surprenant peut être parfaitement vrai. Les explorations topographiques sont certes très louables ; mais elles doivent être conduites suivant les indications des textes soigneusement étudiés et comparés. Cette précaution est surtout nécessaire quand il s'agit d'un côté de récits se rapportant à des époques situées à vingt-cinq ou trente siècles de distance ; d'autre part de contrées où, aux époques en question, les mêmes noms de signification encore vivante étaient fréquemment donnés à des

(1) Louvain 1897 (422 pp. 8°).

endroits divers ; de contrées dont la population fut sujette depuis lors à des bouleversements fréquents, et où la tradition et les théories ont été plus qu'ailleurs exposées de bonne heure aux déviations de l'enthousiasme archéologique et religieux. Nulle observation topographique ne saurait prévaloir contre le témoignage d'un texte autorisé affirmant le voisinage de telles ou telles villes ou bourgades au temps dont il retrace l'histoire. La topographie n'entre en ligne, comme instrument de contrôle, et toujours à l'aide des données fournies par les éléments descriptifs des récits, que du moment où l'exégète passe de l'interprétation du texte à des conjectures sur la situation déterminée des localités dont il étudie les rapports. N'oublions pas, pour apprécier sainement ses conclusions, que l'étude de M. Poels est avant tout une étude d'exégèse et non de topographie.

L'auteur n'a aucune peine à établir que dans le récit des chap. XIX-XXI du livre des *Juges* la scène de l'assemblée des tribus devant Jéhova, se passe à Silo. Le *Bethel* dont il y est question est *la maison de Dieu ; la Miṣpa* est la hauteur sur laquelle s'élevait le sanctuaire. — Au ch. XXIV du livre de *Josué* nous lisons la description d'une grande assemblée nationale devant Jéhova à *Sichem*, d'après la leçon massorétique. Le narrateur suppose manifestement que c'est devant le sanctuaire de l'arche que le peuple est réuni ; cette considération suffit à elle seule à enlever toute valeur à l'objection qui chercherait ici une dérogation au principe de l'unité de sanctuaire. Au reste les LXX au lieu de שׁכם ont lu שׁלה ou שׁלם ; M. Poels estime à bon droit que c'est là la leçon primitive et que c'est encore à Silo que nous sommes placés *Jos*. XXIV.

Après l'époque de Silo l'arche fut installée sur la hauteur près de Qiriath-Jearîm, aux confins de Juda et de Benjamin. Il y avait une ville du nom de Gibéon dans le voisinage immédiat de Qiriath-Jearîm ; les textes l'affirment. Le sanctuaire de Qiriath-Jearîm est le même que celui de Gibéon. Ici d'ailleurs la relation du livre des Chroniques est d'une netteté qui ne souffre aucun faux-fuyant, étant donné surtout l'accord non

recherché dans lequel elle se trouve avec le témoignage des autres documents : « Salomon alla offrir sur la *bāma* ou la hauteur de *Gibéon*, parce que David y avait laissé le tabernacle et l'autel lorsqu'il transporta l'arche de *Qiriath-Jearîm* à Jérusalem » ! (1) C'est cette ville de Gibéon qui fut la patrie et la résidence de Saül ; M. Poels montre cette identité de Gibeath-Saül et de Gibéon par une série d'arguments aussi ingénieux que solides ; on ne peut protester contre ses conclusions qu'à la condition de réfuter ses preuves avec le même esprit de critique calme et objective qu'il a mis à les édifier. Dans le voisinage de la ville de Saül s'élevait *la montagne de Jéhova, la colline de Dieu*, sur laquelle était établie *la maison de Dieu*. C'est la hauteur qui dominait Qiriath-Jearîm et Gibéon, où le sanctuaire de l'arche attirait les foules sous la judicature de Samuël. Cette hauteur est nommée *la gibea*, un nom identique à celui de Gibéon avec lequel il s'échange ; elle est nommée aussi *la bama*, *le har*, *la mispa*, *le gilgal*. Ces deux derniers noms désignent la même montagne sainte, *le centre religieux d'Israël*, dans les deux documents dont les extraits ont servi à la composition des récits de 1 Sam. VII-XV.

David, fuyant la colère de Saül, se présente au prêtre Achimelech dans le sanctuaire où les pains de proposition se plaçaient devant Jéhova, c'est-à-dire devant l'arche. Le sanctuaire en question devait se trouver dans le voisinage immédiat de la ville de Saül ; en effet, c'est naturellement au moment de son départ que David cherche à se procurer des vivres et une arme ; le prêtre ne s'étonne pas de la visite de David, mais de le voir tout seul (1 Sam. XXI 1) ; c'est au moment où il quitte le sanctuaire que David commence sa fuite effective (v. 10). Le sanctuaire de Nob sera donc le sanctuaire de l'arche établi sur la colline de Gibéon. Nob était probablement le nom du bourg occupé par les prêtres (XXII 19), sur le sommet de la hauteur. Ici toutefois nous avons à faire une observation assez impor-

(1) 2 Chron. I. — L'excuse et la restriction de 1 R. III 2, 3 sont dues à une glose. Vr. notre *Lieu du culte* p. 66 s. ; d'autres avaient fait la même observation avant nous.

tante. Si la donnée du ch. XX v. 6 était à comprendre, comme l'entend M. Poels, du « troisième jour, jour du départ de David », il y aurait là, pour la situation du sanctuaire de Nob dans le voisinage immédiat de la ville de Saül, une difficulté qu'il faudrait dans tous les cas chercher à résoudre autrement que ne le fait l'auteur. Les explications dans lesquelles M. Poels entre à ce sujet (1), ne nous semblent pas admissibles. Suivant l'attitude que David prend vis-à-vis du prêtre, il est évident qu'il faudrait interprêter la parole du v. 6, du jour depuis lequel David, qui se dit envoyé en mission secrète et urgente, aurait quitté Gibéa ; et que l'on ne pourrait comprendre dans le même intervalle le temps soi-disant passé à Bethléem. D'ailleurs le prétexte de la visite à Bethléem n'avait pu être divulgué par Jonathan, puisqu'il devait rester secret pour Saül. David ne pouvait donc croire que le prêtre fût au courant de cette histoire. Si, depuis le départ de David, il s'était écoulé deux ou trois jours, il n'y aurait qu'un moyen de concilier cette donnée avec les autres éléments du contexte, qui prouvent la proximité de Nob ; ce serait de supposer que la prétendue mission de David eût pu consister en une exploration des environs de la ville ; il est peu vraisemblable que c'est là ce que David veut donner à entendre. Seulement le v. 6 ne parle pas en réalité du jour depuis lequel David a quitté la ville. Les mots ....כתמול שלשם ne signifient pas « ab heri et nudiustertius », mais littéralement : *sicut heri et nudiustertius*. C'est une formule qui veut dire : *comme par le passé, comme toujours*. A la question du prêtre, David ne répond pas que lui et ses gens ont observé la continence « depuis hier et avant-hier, jour de son départ », mais qu'ils l'observent « comme toujours quand il sort. » Tel devrait être, semble-t-il, le sens des termes dans le texte que nous avons. Mais le passage tout entier est passablement difficile et le texte n'est pas sûr (2).

Nous ne pouvons entrer dans les détails de la thèse de

(1) P. 285 s.

(2) Cfr. Driver, *Text of the books of Samuel*, in h. l. ; Klostermann in h. l. etc.

M. Poels, encore moins entreprendre d'en résumer la démonstration. Il nous suffit d'en avoir relevé un des points les plus importants. Ajoutons que la parole d'Absalon demandant à David l'autorisation d'aller *à Hébron* accomplir le vœu qu'il avait fait (2 Sam. XV 7-9), ne saurait faire échec à l'ensemble des témoignages attestant que le sanctuaire de l'arche fut à cette époque comme plus tard, le seul sanctuaire légitime du culte public en Israël. M. Poels rappelle à ce propos que, dans la bible de Josèphe et ailleurs encore, le nom de *Gibeon* se trouve fréquemment corrompu en *Hebron* ; il est possible qu'il en soit ainsi dans le passage en question de 2 *Sam.* Il se pourrait encore que le narrateur ait placé dans la bouche d'Absalon, simplement à l'adresse du lecteur, ce qui devait être présenté dans le récit comme l'intention secrète du prince rebelle. Absalon prétexte un vœu à accomplir pour quitter Jérusalem ; en réalité il veut se rendre à Hébron pour s'y faire proclamer roi. Le narrateur lui fait demander l'autorisation « d'aller accomplir son vœu *à Hébron*, » pour exposer en même temps, sous une forme plus concise, et le prétexte mis en œuvre, et l'arrière-pensée touchant le but réel de la démarche. On voit d'autres exemples de ce procédé littéraire dans les récits bibliques (1).

*
* *

Dans nos recherches touchant l'histoire du sacerdoce lévitique nous aurons à porter notre attention successivement sur les questions suivantes : la distinction entre les prêtres et les lévites ; le caractère héréditaire des fonctions sacerdotales durant les premiers siècles de l'histoire des Hébreux ; la situation et les privilèges du grand prêtre ; la dotation du corps sacerdotal.

(1) Cfr. Poels l. c. p. 403 ss.

DEUXIÈME SECTION.

Les Prêtres et les Lévites.

Nous avons entendu que dans la législation sacerdotale la distinction entre prêtres aaronides et lévites est nettement tranchée. De quelle époque date cette division hiérarchique au sein du clergé ? Etait-elle en vigueur avant l'exil de Babylone ? Tel est le problème dont nous nous proposons tout d'abord de rechercher la solution. A ne considérer que l'ordre logique des idées, il eût semblé plus naturel sans doute de commencer par la question du caractère héréditaire des fonctions sacerdotales. Mais la nature des discussions qui ont pour objet cette double condition de l'organisation du corps sacerdotal, la portée des renseignements que nous fournissent, à l'un ou l'autre point de vue, les données de l'Ancien Testament, nous ont engagé à donner le pas à la question dont nous abordons l'examen dans la présente section. Nous commencerons par entendre ce que nous apprend, au sujet de la distinction entre prêtres et lévites, le livre des Chroniques. Puis nous aurons à interroger les documents préexiliens sur ce même point. Nous écouterons enfin le témoignage particulièrement intéressant du prophète Ezéchiël.

I.

Les prêtres et les lévites dans le livre des Chroniques.

§ 1. *Organisation du personnel du culte dans le livre des Chroniques.*

Dans l'histoire qu'il retrace de la période préexilienne, l'auteur des Chroniques suppose établie et décrit une vaste

organisation du personnel du culte, au service du temple de Salomon. Il en rapporte l'origine à David (1). Les prêtres appartiennent à une double souche, à savoir les deux fils d'Aaron, Eléazar et Ithamar. Il y avait vingt quatre classes de prêtres, dont seize de la souche d'Eléazar, huit de celle d'Ithamar (2) ; l'ordre de rang et de service fut déterminé entre ces classes par le sort (3). On trouve des données spéciales sur les offices réservés aux prêtres à l'exclusion des lévites, 1 Chron. VI 34 ; XVI 40 ; XXIII 13, 19, etc.

Ici comme dans le code sacerdotal la tribu lévitique comprend trois lignées principales remontant aux trois fils de Lévi : Gersom, Qehath, Merari. Le sacerdoce est héréditaire dans la seule descendance d'Aaron, de la lignée de Qehath ; les autres membres de la tribu occupent un rang inférieur.

Les lévites, suivant le recensement mentionné 1 XXIII, 3 étaient au nombre de 38000 hommes au-dessus de trente ans ; dans ce nombre sont compris probablement les prêtres (v. 13). D'après les vv. 24, 27, l'âge d'entrée en service fut fixé à vingt ans par la constitution davidique.

On a cru reconnaître, 1 *Chron.* XXIII 6-24, une répartition des lévites distincts des chantres, en vingt quatre classes, répondant à la division de l'ordre sacerdotal et à celle des chantres eux-mêmes (4). Il faut, pour arriver à compter ces *vingt quatre* classes, recourir à des opérations qui ne sont pas de nature à recommander l'hypothèse (5). L'auteur semble d'ailleurs avoir en vue de dresser une table de la tribu de Lévi tout entière ; rien n'indique que les chantres soient exclus. Au v. 13 il est fait expressément mention de la séparation d'Aaron et de ses fils.

Au point de vue de leurs fonctions, les lévites étaient divisés

(1) Cfr. Klostermann *Geschichte des Volkes Israel*, München 1896 p. 161. Movers *Untersuchungen über die biblische Chronik* Bonn 1834 p. 279 ss

(2) 1 Chron. XXIV 4.

(3) ibid. vv. 5 ss.

(4) Bertheau in h. l.

(5) Cfr. Oettli und Meinhold, in h. l.

en quatre catégories : 1° ceux qui étaient préposés au soin de la maison de Dieu et notamment à la garde du trésor et du matériel (1 Chron. XXIII 4, XXVI 20-28) ; 2° ceux qui étaient députés à l'office de שֹׁטְרִים וְשֹׁפְטִים *magistrats et juges* (XXIII 4, XXVI 29-32 ; שֹׁטְרִים seuls, 2 Chron. XIX 11) (1) ; 3° les portiers (1 Chron. XXIII 5 ; XXVI 1-19) ; 4° les chantres (XXIII 5, XXV). Cette division en quatre catégories est suivie dans le tableau 1 XXV-XXVI ; mais ici elles sont énumérées en ordre à peu près inverse : *chantres* (XXV), *portiers* (XXVI 1-9), *gardiens du matériel et du trésor* (XXVI 20-28), *magistrats et juges* (XXVI 29-32).

Les chantres à leur tour étaient groupés en trois grandes classes : Asaph, des fils de Gersom, qui comprenait quatre sections (1, XXV 2) ; Ethan ou Jedithun, des fils de Merari, qui comprenait six sections (ibid. v. 3) ; Heman, des fils de Qehath, qui comprenait quatorze sections (ibid. v. 5). En tout vingt quatre sections, dont chacune était divisée en douze familles. Il y avait donc 288 familles de chantres (ibid. v. 7).

Les portiers étaient divisés en quatre groupes suivant les quatre points d'orientation du sanctuaire (2). Pour l'orient Schelemja représentait un groupe issu de Qorah, des fils de Qehath. Pour le nord nous trouvons Zacharie, dont la généalogie est ramenée à Schelemja (1. XXVI 14) ; la race de Schelemja comprenait dix huit familles (v. 9). Pour le sud, Obededom et Semeï comprenant soixante deux familles (v. 8). Pour le couchant, Hosa et Sephim des fils de Merari, au nombre de treize familles. Les portiers avaient leurs semaines de service (3). Il en était sans aucun doute de même pour les membres des autres catégories attachés au service du temple (4).

Quant aux deux catégories restantes, les données sont moins précises, 1 XXVI 28, 29-32. Voici cependant une remarque à faire. Les *magistrats et juges* sont mis en rapport étroit,

(1) Vr. encore 2 Chron. XXVI 11.
(2) 1 *Chron.* XXVI 12 ss.
(3) 1 *Chron.* IX 25.
(4) l. c. XXIV 31 coll. XXV 8 ss. etc.

1 XXVI 29 (coll. XV 22, 27), avec la famille de *Konanja*, présenté comme occupant le premier rang dans cette catégorie. En cet endroit nous trouvons nommée comme appartenant à la même catégorie la famille de *Haschabja* de la race de *Hebron* (des fils de Qehath) (v. 30). Les lévites « magistrats et juges » étaient, 1 XXIII 4, au nombre de six mille. Or 2 *Chron.* XXXV 9 nous trouvons six familles lévitiques, chargées de fournir les victimes aux autres lévites lors de la grande Pâque sous Josias, énumérées sous les noms de *Konanja*, *Schemaja*, Nathanael, *Haschabja*, *Je'iel*, Jozabad. D'autre part, 1 Chron. XV 3, les familles lévitiques les plus considérables sous David sont également énumérées au nombre de six, sous les noms de Uriel, Asaja, *Joel*, *Schemaja*, Eliel (de la race de *Hebron*), Aminadab. On peut se demander si le nom de Je'iel (qui s'écrit aussi Je'oel) de 2 Chron. XXXV 9, n'est pas équivalent à celui de Joel 1 Chron. XV 7. Ces rapprochements sont de nature à suggérer la conjecture que les « magistrats et juges » étaient divisés en six classes diversement dénommées à différentes époques suivant l'une ou l'autre des familles les plus éminentes.

Dans les tables généalogiques des Paralipomènes, notamment dans celles des familles lévitiques, il se rencontre des divergences et des confusions sur lesquelles il est inutile d'insister ici ; elles sont suffisamment connues (1). Parfois aussi les mêmes familles sont présentées comme chargées d'offices différents ; vr. p. e. 1 Chron. XV 18 coll. v. 20 et 24 *fin*. Avant de faire de ces irrégularités ou de ces obscurités un grief à l'auteur du livre, il faudrait pouvoir, aux endroits en question, fixer sûrement son texte primitif (2) ; il faudrait surtout pouvoir

(1) Comparer p. e. 1 Chron. VI 7-9 (Qorah-Assir-Elqana-Abjasaph-Assir-Tahath...) au v. 22 (Qorah-Abjasaph-Assir-Tahath) et à Ex. VI 24 où Assir, Elqana, Abjasaph figurent sur la même ligne comme fils immédiats de Qorah. D'une manière générale les tables des fils de Qehath 1 Chron. VI 7-13 et 18-23 ne concordent pas. Les frères du v. 10 sont subordonnés entre eux en ligne directe au v. 20 etc. Comparer la série commençant par Elqana-Sophaï au v. 11, à celle qui remonte du v. 20 au v. 19 Elqana-Suph, etc.

(2) Voir les observations que nous avons présentées sur le texte de la généalogie de Zorobabel 1 Chron. III, *Zorobabel et le second temple* 1892 pp. 52-57, *Nouvelles études sur la restauration juive...* 1896 p. 94-95.

établir s'il a voulu ou s'il aurait dû faire autre chose, en matière de statistique, que reproduire telles qu'on les alléguait dans les documents qu'il avait sous la main, les listes ou les données chronologiques sur lesquelles les familles établissaient leurs titres à telles ou telles fonctions ou prérogatives (1). Il faut se rappeler en outre, comme nous aurons à en relever la preuve à l'occasion, que les rapports généalogiques ne doivent pas, en certains cas, se prendre au sens propre et matériel, dans les relations des Chroniques comme ailleurs dans la Bible. Il est certain que ces listes tant décriées fournissent souvent à l'archéologue ou à l'historien des renseignements très précieux (2). Enfin on ne doit pas perdre de vue qu'à diverses reprises, suivant les recits mêmes de notre livre, l'organisation de la corporation lévitique fut soumise à des remaniements (3).

§ 2. *Situation des lévites avant l'exil, d'après le livre des Chroniques.*

Demandons-nous à présent, d'une manière plus spéciale, quel est, suivant les récits et descriptions du livre des Chroniques, le rapport dans lequel les lévites se trouvent placés vis-à-vis des prêtres.

Il n'y a pas de doute, comme nous l'avons dit, qu'au point de vue de l'origine, la ligne de démarcation est nettement tracée entre prêtres et lévites. Les lévites sont même distingués des Aaronides I. XXVII 17, dans une énumération des douze tribus avec leurs chefs respectifs. Pour les attributions également, la distinction est plus d'une fois explicitement inculquée. Outre

(1) Les généalogies et les listes de noms sont probablement, d'après Movers, empruntées à des archives sacerdotales et à des restes d'annales du royaume (*Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik*) p. 183.

(2) Les jugements des auteurs sur la valeur des listes des Chroniques, sont loin d'être toujours concordants. Pour les généalogies de la tribu de Siméon p. e. (1 *Chron*. IV 24 ss.), vr. d'un côté Wellhausen, *Prolegomena*, p. 219 ; d'autre part Stade *Geschichte des V. I.* I p. 154 s.

(3) Voir aussi les observations de Baudissin *Geschichte des Alttest. Priesterthums*, p. 153.

les quelques endroits cités plus haut sur les offices réservés aux prêtres, voir 1 Chron. XV 16, 24, XVI 4, 6, où les lévites-chantres, munis d'instruments d'accompagnement, sont mis en regard des prêtres portant les trompettes sacrées. Lire encore 2 Chron. V 11 s., VII 6, VIII 14. Les lévites seuls sont appelés à porter l'arche 1. XV 2. Il est bien entendu que les lévites sont adjoints et subordonnés aux prêtres, 1. XXIII 28. Inutile de multiplier les références aux endroits où ces principes se trouvent proclamés ou supposés.

Cependant, la chose n'est pas moins certaine, dans le tableau que le livre des Chroniques nous trace de l'histoire préexilienne, les lévites occupent un rang très élevé. Ils forment tant par leur nombre que par la dignité dont ils sont revêtus, un corps imposant. Ils sont en maint passage intimement associés aux prêtres, à tel point que, malgré les titres distinctifs rappelés tout à l'heure, les deux ordres semblent parfois confondus ou placés sur la même ligne, sous la plume de notre auteur. Le phénomène nous paraît assez important pour que nous entrions à cet égard dans quelques détails.

Notons d'abord en général que les lévites sont mis, dans l'histoire préexilienne des Chroniques, en rapport direct et immédiat avec Jéhova. Ils se tiennent en permanence devant Jéhova עמד לפני י' (1 XXIII 30, 31), une formule qui signifie ailleurs le service propre aux prêtres. Ils exercent le ministère sacré (שרת) envers l'arche, *dans* la maison de Jéhova, envers Jéhova lui-même (1 XVI 4, 37 ; XXVI 12 ; XV 2) ; d'après la Loi les prêtres seuls sont au service direct de Jéhova (שרת), les lévites au service des prêtres. Les lévites aussi bien que les prêtres sont *saints*, *saints à Jéhova* (2. XXIII 6 ; 2. XXXV 3). — Il est remarquable, ajoutons-le aussitôt, que dans les livres d'Esdras et de Néhémie, les lévites ne sont plus traités ainsi ; les caractères dont nous venons d'entendre l'expression sont exclusivement attribués par le Chroniste aux lévites du temple de Salomon. Quoi qu'en aient dit certains critiques, Néh. XII 44, le qualificatif העמדים, appliqué aux prêtres et aux lévites, n'a pas la même valeur ; le v. עמד employé d'une manière abso-

lue, n'est point un terme technique signifiant le ministère sacerdotal proprement dit ; rien n'empêche, dans le passage en question, de le rapporter distinctement aux prêtres et aux lévites en un sens approprié à leurs offices respectifs. 2 Chron. XXXV 3 Josias dit aux lévites : *Servez* (עִבְדוּ) *désormais Jéhova...* ; ce passage a une portée tout autre que *Esdr.* VI 18 où nous lisons que les prêtres et les lévites furent établis *sur l'œuvre de Dieu* qui est à Jérusalem (עַל עֲבִידַת־אֱלָהָא). Sans doute « l'œuvre de Dieu » *comprend* ici le culte. Mais ce n'est pas le culte qui est formellement signifié par cette expression ; vr. Esdr. IV 24, V 8, VI 7 où elle est appliquée au travail de la construction du temple. Dans notre passage il faut l'entendre en un sens analogue ; c'est au soin de *l'œuvre*, de *l'affaire* de Dieu, c'est à dire en général au service liturgique du sanctuaire, que les ministres sont préposés, ce qui, aux termes mêmes de la Loi, se comprend aussi bien des lévites que des prêtres. Quant à *Esdr.* VIII 17, les lévites y sont appelés en effet מְשָׁרְתִים *ministres*, mais la portée de l'expression est déterminée par לְבֵית אֱלֹהֵינוּ : ministres *de la maison de notre Dieu*, exactement comme chez Ezéchiël XLV 5. Baudissin a tort, croyons-nous, de mettre ici les lévites d'*Esdras-Néhémie* sur la même ligne que ceux des *Chroniques* (1).

D'après 1 *Chron.* IX 32, il semble que ce sont des lévites de la race de Qehath, non pas des Aaronides, qui doivent renouveler chaque semaine les pains de proposition. La loi réservait cette fonction aux prêtres. 2 *Chron.* XIII 11 ne la restreint pas aux seuls Aaronides : au v. 10 le sujet comprend aussi les lévites. Dans le même livre, XXIII 5, il est rappelé que les prêtres *et les lévites* seuls peuvent entrer dans la maison de Dieu, parce qu'ils sont « saints ». Cfr. 2. XXX 5 : les lévites doivent se tenir dans « le saint ».

1 *Chron.* XV 12 David, s'adressant aux prêtres comme aux lévites (vv. 4 ss., 14 s.), s'exprime en ces termes : Vous qui

(1) *Geschichte des Alttest. Priesterthums* Leipzig 1889, p. 164. — Voir encore plus loin.

êtes les chefs des familles lévitiques, sanctifiez-vous, vous et vos frères ...

2 *Chron.* V 4 s., les lévites et les prêtres lévitiques sont encore confondus comme porteurs de l'arche, du tabernacle, des meubles sacrés, qu'ils introduisent dans le nouveau temple ; toutefois au v. 7 il paraît s'agir d'une manière plus distincte des prêtres proprement dits, appelés à placer l'arche en son lieu, dans la partie du temple qui lui était spécialement réservée, « le très saint ».

Dans les Chroniques, comme en quelques passages de la législation sacerdotale elle-même, les prêtres aaronides sont parfois compris sous la désignation générale de lévites. Cet usage par lui-même n'aurait pas besoin d'être expliqué ou justifié ; cependant, comme nous venons de l'entendre 1 XV 12, il se présente ici dans des conditions spéciales ; les prêtres sont compris sous la dénomination de lévites, en des passages où le contexte nous offre en même temps ce dernier nom au sens restreint. Il y a d'autres exemples de ce procédé qui, à notre avis, ne manque pas de signification. Ce qui est plus remarquable, c'est qu'en certains endroits le ministère sacerdotal est attribué en termes explicites aux simples lévites. Sans doute il n'y a là qu'un phénomène de terminologie ; mais à ce titre même il est du plus haut intérêt pour notre étude.

Ainsi 2 *Chron.* XI 13 il est raconté que « les prêtres et les lévites » affluèrent de toutes parts en Judée après le schisme des dix tribus, parce que Jéroboam leur avait retiré le droit d'exercer « les fonctions sacerdotales ».

Ibid. XIII 9, 10, 12, la dénomination même de *prêtres* est appliquée aux lévites, aussi bien qu'aux fils d'Aaron. Nous venons d'entendre que sous le règne de Jéroboam prêtres et lévites se virent dépouillés du droit d'exercer le ministère sacerdotal (מכהן). A l'endroit indiqué du ch. XIII Abija reproche au roi du Nord et à ses sujets leur conduite sacrilège : « ... N'avez-vous pas repoussé les prêtres de Jéhova, — les fils d'Aaron et les lévites.. . ». L'apposition au premier membre comprend les deux éléments énumérés dans le second ;

la particule את figure en effet devant « les prêtres de Jéhova » d'abord, ensuite devant « les fils d'Aaron et les lévites » réunis. Cette interprétation est confirmée par les versets suivants. Dans la seconde moitié du v. 9 on a relevé le caractère illégitime et méprisable des prêtres du Nord. Le v. 10 continue : « Quant à nous Jéhova est notre Dieu et nous ne l'avons pas abandonné, et les prêtres qui font le service de Jéhova, ce sont les fils d'Aaron et les lévites (employés) dans l'œuvre (du culte). Ils offrent à Jéhova des sacrifices tous les matins et tous les soirs » etc. Au v. 10 comme au v. 9, la construction de la phrase nous oblige à appliquer l'appellation de « prêtres faisant le service de Jéhova » aux lévites aussi bien qu'aux fils d'Aaron. Les mots והלוים במלאכת ne forment point une proposition à part, dans laquelle le second terme serait à considérer comme équivalent à l'attribut : « et les lévites *sont* constitués dans leur office ». Dans ce discours l'attribut est énoncé sous la forme du participe au v. 10 d'abord (כהנים משרתים), puis encore au commencement du v. 11 : ...ומקטרים. En ce dernier endroit la phrase se poursuit régulièrement par un participe qui remplit le même rôle que משרתים au v. 10 et qui doit se rapporter au sujet précédemment exprimé. Il est supposé au v. 11 que le dernier sujet qui vient d'être mentionné comprend les fils d'Aaron ; en effet ce sont des fonctions strictement sacerdotales qui sont ici énumérées. Nous avons donc au v. 10 à considérer comme sujet le membre de phrase, caractérisé par l'ellipse du pronom relatif : בני אהרן והלוים במלאכת « les fils d'Aaron et les lévites (*qui* sont employés) dans l'œuvre » ; l'attribut a son premier élément au commencement du v. 10 כהנים המשרתים ; le v. 11 en offre la suite. En Juda, contrairement à ce qui se passe dans le royaume du Nord, « ce sont les fils d'Aaron et les lévites chargés du ministère du culte, qui sont prêtres au service de Jéhova et qui offrent à Jéhova les sacrifices » etc. Les fonctions sacerdotales aussi bien que le titre même de prêtres, sont ici attribués indistinctement aux membres du personnel du culte comprenant les fils d'Aaron et les lévites. — Enfin au v. 12, où « les prêtres » seuls sont nom-

més, il semble, d'après les données des vv. précédents, qu'il faille encore comprendre les lévites sous ce titre. Ailleurs aussi les lévites nous sont présentés dans le livre des Chroniques comme accompagnant l'armée (2. XX 14-22). Il est vrai que dans le passage qui nous occupe il s'agit des trompettes sacrées ; mais voyez 1. XVI 42 où celles-ci sont également attribuées aux lévites.

2 *Chron.* ch. XXX nous lisons la description d'une Pâque solennelle célébrée sous le règne d'Ezéchias, au deuxième mois de l'année (1). Au v. 15, parlant des prêtres et des lévites, l'auteur écrit : « .... et *ils offrirent des sacrifices* à la maison de Jéhova ». Au v. 21 les lévites sont nommés avant les prêtres. Le v. 22 rapporte que « les discours d'Ezéchias allèrent au cœur de tous les lévites qui étaient remplis de vraie sagesse envers Jéhova ; et ils mangèrent durant la solennité, pendant sept jours, *immolant des victimes pacifiques* et louant Jéhova le Dieu de leurs pères. » D'après le v. 27 (LXX et Vulg.) : « les prêtres et les lévites se levèrent *et bénirent le peuple* ». Le texte massorétique porte הכהנים הלוים ; mais vu la manière dont l'auteur s'exprime dans tout son récit, nous croyons que la leçon représentée par les versions anciennes est la vraie. Dans tous les cas il faudrait inférer du contexte que les termes הכהנים הלוים s'appliquent aux prêtres et aux lévites réunis (2).

Déjà au ch. XXIX les deux divisions du clergé sont traitées par Ezéchias sur le même pied. Le roi assemble les prêtres et les lévites (v. 4) ; puis s'adressant à eux, il les appelle simplement lévites (v. 5), tout en supposant qu'ils sont chargés de fonctions strictement sacerdotales (v. 11) (3). Cependant dans la description des cérémonies, les prêtres proprement dits, les fils d'Aaron, sont à plus d'une reprise soigneusement distingués

(1) La mention de cette circonstance extraordinaire plaide pour le caractère historique du récit, cfr. Maybaum *Die Entwickelung des altisrael. Priesterthums*. Breslau 1880, p. 24.

(2) La même remarque pour 2 Chron. XXIII 18.

(3) Cfr. 2. XXIV 5, 6, 11.

des simples lévites (vv. 12-16, 21-25, 26). Un détail à remarquer, au v. 34 : les prêtres en fonction étant en trop petit nombre pour suffire à la besogne, leurs frères les lévites suppléèrent à leur défaut en se chargeant d'une partie de leur office (1).

Au ch. XXXI 2, l'attribution des rôles est énoncée en commun pour les prêtres et les lévites : Ezéchias établit les classes sacerdotales et lévitiques et les répartit chacune suivant son office, tant les prêtres que les lévites, *en vue des holocaustes et des sacrifices pacifiques, pour exercer le ministère et pour chanter les louanges et les cantiques aux portes de la maison de Jéhova.* — Aux vv. 4, 9 ss., 19 les dîmes et autres offrandes du peuple sont données directement et sans distinction aux prêtres et aux lévites à la fois. Ce sont les lévites qui sont chargés de l'administration des dépôts, vv. 12 s. ; 14 s.

Une donnée digne d'être relevée et se rapportant au règne de Josias nous est offerte au ch. XXXV 3. Le roi prend, relativement aux lévites, une mesure qui semble présentée comme une innovation, bien que la portée en soit difficile à préciser : « Laissez, leur dit-il, l'arche sainte dans le temple que bâtit Salomon le fils de David, roi d'Israël ; vous n'aurez plus à vous en charger les épaules. Soyez désormais au service de Jéhova votre Dieu et de son peuple Israël ; appliquez-vous (à cette mission) suivant l'ordre de vos familles et de vos classes, telles que les constituèrent David et Salomon son fils. Exercez le ministère sacré dans le sanctuaire, suivant les divisions des familles de vos frères les enfants du peuple, par sections de familles lévitiques. Immolez la Pâque, sanctifiez-vous et prépa-

(1) D'après Curtiss la Loi laissait aux offrants le soin de tuer la victime destinée au sacrifice et de lui enlever la peau (Lev. I 5 s.). Il en conclut que la liturgie des Chroniques, où cet office est rempli par les lévites, marque, à ce point de vue aussi, un développement des institutions législatives (*De aaronitici sacerdotii atque Thorae ehohisticae origine* Lipsiæ 1878 p. 35 s.). Voir à ce propos Dillmann-Ryssel *Ex.-Lev.* p. 433, 435. — A l'endroit indiqué 2 Chron. XXIX 34, se rapportant à l'époque d'Ezéchias, il est supposé que de droit l'office en question revenait aux prêtres, du moins dans les circonstances données.

rez les victimes pour vos frères, pour les offrir conformément à la parole de Jéhova par Moïse. » Ce dispositif, pris en lui-même, n'investit pas les lévites d'attributions nouvelles, en termes explicites. Cependant le règlement est introduit par une formule qui annonce une réforme : les lévites n'auront plus désormais à porter l'arche. Il ne saurait être question ici d'une mesure transitoire ; car rien ne nous autorise à supposer qu'à l'époque de Josias il fût encore d'usage de promener l'arche en dehors du temple ; ou que l'auteur du livre des Chroniques se soit figuré qu'une semblable coutume existât. Il faut donc reconnaître à ces mots une portée plus absolue. C'est au point de vue du droit que les lévites sont envisagés comme porteurs de l'arche ; et en conséquence c'est à ce même point de vue que les recommandations qui suivent remplacent l'office ancien par d'autres charges (1). N'est-ce pas dans les termes ושחטו הפסח « *immolez la pâque* » qu'il faudrait voir l'élément nouveau du règlement de Josias ? De fait nous voyons, quelques lignes plus loin, les lévites associés aux prêtres dans l'accomplissement de ces fonctions sacrées ; ils prennent une part active à l'immolation même des victimes, vv. 10 ss. : « Le service fut organisé ; les prêtres occupèrent leur poste ainsi que les lévites, par ordre de familles, suivant les instructions du roi, *et ils immolèrent la Pâque* ; les prêtres faisaient de leur main l'aspersion (du sang) ; *et les lévites enlevaient les peaux* et mettaient de côté les victimes pour les donner, selon les divisions des familles, aux enfants du peuple, afin qu'ils les offrissent à Jéhova, comme il est écrit dans le livre de Moïse.... » Puis il est raconté que les lévites préparèrent les victimes destinées aux festins publics, tant pour le peuple que pour eux-mêmes et les prêtres fils d'Aaron (vv. 13-14). Au v. 15 les lévites sont distingués des chantres et des portiers. — Ainsi donc au rapport du v. 12, dans la Pâque célébrée en la 18[e] année de Josias les lévites remplissent de plein droit, « suivant l'ordre du roi »,

(1) La réorganisation du personnel du culte sous David est mise pareillement en rapport, et d'une manière encore plus évidente, avec l'office rempli par les lévites *dans le désert* 1 Chron. XXIII 26.

un office où, sous le règne d'Ezéchias, nous ne les avons vus intervenir que pour suppléer à l'insuffisance des prêtres.

Il résulte, croyons-nous, clairement des données que nous venons de reproduire, que, malgré la distinction primordiale qui sépare les lévites des prêtres aaronides, tant au point de vue de leur origine qu'à celui de leurs fonctions respectives, les lévites sont cependant traités dans le livre des Chroniques avec autant d'égards que les prêtres eux-mêmes ; que bien souvent, dans les relations de notre auteur, la distance du rang entre ces deux divisions du clergé se rétrécit et diminue au point de sembler près de disparaître en pratique.

D'ailleurs abstraction faite du rapport dans lequel les lévites se trouvent placés vis-à-vis des prêtres, le rôle que les premiers sont appelés à remplir parmi le peuple hébreu montre suffisamment la situation élevée où l'auteur se les représente dans la société préexilienne. Ce n'est pas dans les seules cérémonies du culte qu'il leur assigne un rang où ils nous apparaissent, en plus d'une occasion, presque comme les égaux des prêtres auxquels ils étaient subordonnés en principe. En dehors de la garde du sanctuaire, du chant sacré, de la participation aux actes les plus importants du culte, ils avaient à exercer d'autres fonctions publiques qui, au témoignage du Chroniste, devaient leur assurer au sein de la nation une position éminente. Le lecteur se rappellera en particulier que toute une catégorie de lévites avaient pour mission de veiller à l'administration des affaires et à l'application de la justice dans les différentes parties du territoire (1). C'étaient les שֹׁטרים ושפטים. L'association assez fréquente des deux titres prouve qu'ils répondent à des emplois connexes (1 *Chron.* XXIII 4 ; XXVI 29 et ailleurs). Sous le règne de Joas (2 Chron. XXIV 4 ss.), les lévites tiennent le rôle principal comme collecteurs des impôts destinés à la maison de Dieu. Dans le récit de la restauration du temple sous Josias (2 Chron. XXXIV 9-13), nous trouvons encore les lévites chargés de recueillir les offrandes,

(1) Vr. 1 *Chron.* XXVI 29 ss.

bien que dans d'autres conditions, et de diriger les travaux. Nous relevons ici la mention des ספרים ושטרים formant une catégorie de lévites (v. 13). Lorsque le roi Josaphat établit des juges dans toutes les villes de Juda et à Jérusalem (2 XIX 5, 8), ce sont avant tout les lévites qu'il investit de ces fonctions ; au v. 8, ils sont nommés avant les prêtres. Au v. 11 les lévites seuls sont présentés comme porteurs du titre de שטרים. Le même Josaphat envoyant dans le pays des délégués, investis de la mission d'instruire le peuple dans la Loi, confie ce soin tout d'abord aux lévites ; ceux-ci encore une fois sont en cette occasion nommés avant les prêtres (2 XVII 8). Cependant en d'autres endroits (p. e. 2 XXIX 26) la préséance est accordée aux lévites, sans qu'on puisse l'expliquer par leur compétence spéciale dans les offices mentionnés. Cette liberté dans l'ordre d'énumération témoigne dans tous les cas de l'importance reconnue à la corporation lévitique.

§ 3. *Situation des lévites sous le second temple.*

En regard de l'esquisse que nous venons de tracer des prérogatives extraordinaires et de la haute position que les lévites s'étaient acquises, d'après les récits des Chroniques, à l'époque des rois, et à laquelle bien d'autres traits pourraient être ajoutés, il importe de nous rendre compte de ce que furent ces mêmes lévites sous le second temple. Un grand nombre d'auteurs prennent ici comme source principale d'information précisément les relations du livre des Chroniques ; ils supposent que les données qui y sont mises en œuvre pour l'histoire du royaume de Juda, sont en réalité empruntées aux institutions règnantes à l'époque même de l'auteur. Comme nous tenons à examiner le bienfondé de cette supposition, nous aurons à faire abstraction, dans notre recherche, des récits du Chroniste se rapportant à la période préexilienne.

Nous tâcherons d'abord de nous éclairer sur la situation des lévites aux derniers temps de l'état juif ; une connaissance exacte du terme auquel vint aboutir leur destinée, nous aidera à

mieux apprécier la direction dans laquelle se déroula l'histoire de l'institut. Nous porterons ensuite notre attention sur les premiers siècles de l'époque de la restauration.

L'usage suivant lequel la dénomination de *prêtres* pouvait, en un sens plus large, s'appliquer aux lévites, et dont nous avons entendu l'écho, pour l'époque des rois, chez l'auteur des Chroniques, a laissé des traces jusqu'aux derniers siècles. Dans le traité de Philon *De praemiis sacerdotum*, les prêtres sont d'abord et avant tout les fils d'Aaron. Cependant, du moment qu'il s'agit de distinguer les prêtres des lévites, ce titre comporte une détermination ultérieure. Les lévites forment en effet le second ordre dans le corps sacerdotal :... Tot lucrorum accessione ubi satis prospectum est sacerdotibus, *etiam secundi ordinis* habita est ratio.... Puis après un court exposé des fonctions et des moyens de subsistance des lévites, l'auteur ajoute :.... verum his ipsis decimis eis frui non licet, priusquam harum quoque decimas offerant *primi ordinis sacerdotibus*. Les fils d'Aaron sont les prêtres de premier rang ; les lévites semblent donc considérés comme prêtres de second rang. On se demande s'il ne faudrait point voir un indice plus formel encore de l'acception plus générale dont le nom de *prêtre* était susceptible 2 *Mac.* I 30, où il est parlé des « prêtres » *qui chantaient les hymnes sacrés ?* Partout ailleurs le chant sacré est énuméré parmi les attributions les plus exclusivement propres aux lévites.

Nous avons vu que dans le livre des Chroniques, la terminologie qui attribue aux lévites le ministère sacerdotal et le titre même de prêtres, s'explique par les faits. Dans les conditions où nous venons d'en constater l'emploi probable à l'époque de Philon et de l'auteur du deuxième livre des Machabées, elle pourrait n'être qu'un reste conservé dans la langue populaire, d'un usage ayant son origine et sa justification en des temps plus anciens. Il est bien sûr, dans tous les cas, que la situation à laquelle elle répond dans l'histoire préexilienne des Paralipomènes, avait depuis longtemps disparu vers l'avènement de l'ère chrétienne.

Non seulement nous ne voyons nulle part, dans les textes relatifs à l'histoire du second temple, les lévites compris en même temps que les fils d'Aaron sous l'appellation commune de *prêtres* ; mais on ne peut manquer d'être frappé de l'effacement qui, à la fin de cette période, remplace pour les premiers la position éminente que leur attribue, dans l'histoire des rois, l'auteur des Chroniques.

Dans les Evangiles, où les prêtres et les scribes (γραμματεις, *sopherîm*) occupent une si grande place et sont mentionnés en toute occasion, ou plutôt dans le Nouveau Testament tout entier, le nom des lévites, comme catégorie distincte de ministres du culte, n'apparaît que deux fois (Jo I 19, Luc. X 32) ; encore dans le second des deux passages, qui raconte la parabole du Samaritain charitable, le lévite ne sert-il que d'élément dans la représentation d'une scène idéale.

Les écrits de Josèphe ne sont pas moins suggestifs à cet égard. L'historien juif rapporte (1) que sous le règne d'Agrippa, les lévites-chantres demandèrent et obtinrent l'autorisation de porter aussi bien que les prêtres une robe blanche. Il ne peut réprimer à ce sujet l'expression de son mécontentement. Toutes ces mesures, dit-il, étaient contraires aux usages nationaux dont la violation devait attirer sur les Juifs de si justes châtiments. Rappelons à ce propos que si la Loi ne renferme point de dispositions spéciales touchant les insignes des lévites, il n'est pas moins certain que les Chroniques nous présentent les lévites préexiliens revêtus d'un uniforme consistant précisément dans la tunique blanche de byssus, comme celle des prêtres (2).

Josèphe mentionne encore incidemment les lévites à côté des prêtres en parlant du temple schismatique qu'Onias obtint la

(1) *Ant.* XX 9, 6.

(2) 1 *Chron.* XV 27 (?) ; 2. V 12 ; coll. Jos. *Ant.* III 7, 2 et ailleurs. — Herzfeld (*Geschichte des V. I. von Vollendung des Zw. Tempels*... I, 1863 p. 63) explique le fait par le caractère exceptionnel de la solennité racontée 2 *Chron.* V 12. L'essentiel c'est que l'auteur de la description y fait figurer les lévites en tuniques blanches.

permission de bâtir en Egypte (1) ; ailleurs cependant les prêtres seuls sont nommés dans la relation du même événement (2).

Mais souvent l'historien juif s'abstient de faire paraître les lévites là où il n'aurait pas manqué de les mettre en scène, si les rapports entre les deux divisions du personnel du culte avaient été plus ou moins analogues à ceux exposés dans les Chroniques. Dans la description emphatique de l'entourage du grand prêtre Jaddous allant au-devant d'Alexandre (3), il est fait mention plus d'une fois des prêtres revêtus de tuniques de lin ; les lévites sont absents. Traitant expressément des fonctions publiques remplies par les représentants de l'ordre sacerdotal, du ministère que les prêtres exercent en particulier dans la célébration du culte, des qualités qui sont exigées en eux, il passe les lévites entièrement sous silence (4). Il ne songe pas davantage à leur accorder la moindre attention en énumérant les diverses catégories du public admises aux quatre cours du temple ; la cour extérieure est ouverte à tout le monde, même aux étrangers ; la seconde à tous les Juifs, hommes et femmes ; la troisième aux Juifs de sexe masculin seulement ; la quatrième aux prêtres revêtus de leurs tuniques sacerdotales (5). Ce n'est point d'appartenir à la tribu de Lévi qu'il cherche à tirer aucune gloire ; mais tout d'abord d'être de la race sacerdotale ; puis en particulier d'être issu de la première des vingt quatre classes dans lesquelles celle-ci était divisée (6).

On continua longtemps, par tradition, à distinguer dans la communauté juive trois ordres principaux : les prêtres, les lévites et les Israélites. Cette espèce de division hiérarchique se trouve observée ça et là dans les dispositions juridiques de la Mischna. Les lévites y occupent une situation mitoyenne, qui semble bien définie, entre le clergé proprement dit et les

(1) *Ant.* XIII 3, 1 et 4.
(2) *De bello jud.* VII 10, 3.
(3) *Ant.* XI 4, 5.
(4) *C. App.* l. II, 21, 23.
(5) ibid. 8. – Cfr. *Bell. jud.* V 5, 6, *Ant.* XIII 13, 5.
(6) *Vita* 1.

simples laïques. C'était le droit. En fait, malgré les privilèges qui leur sont parfois reconnus (1), ce n'était pas, au point de vue de leur condition sociale ou de la considération dont ils jouissaient, du clergé qu'ils se rapprochaient davantage. On pourrait déjà l'inférer de l'attitude que Josèphe prend à leur égard. Des témoignages plus anciens nous font voir les choses sous le même jour. L'Ecclésiastique ne se montre pas, en principe, hostile aux lévites (XLVII 9 *grec*) ; il ne laisse pas cependant passer l'occasion d'insister, en termes assez durs pour les évincés, sur le droit exclusif des Aaronides au sacerdoce ; les lévites sont vis-à-vis d'eux devenus des étrangers, des ἀλλότριοι, qui tentèrent vainement au désert de porter atteinte à leur privilège (2). Ailleurs, en opposition avec les prêtres qui entourent le pontife suprême et font sonner les trompettes sacrées, il associe les ψαλμωδοι à la foule prosternée adressant ses prières au Dieu tout puissant (3). Dans les recommandations qu'il donne touchant les redevances matérielles et le respect dus aux ministres du culte, il n'a en vue et ne nomme que les prêtres (4). Aux lévites on ne prend pas garde. Il est inutile de rappeler que les lévites, bien qu'ils formassent un corps parfaitement distinct des prêtres, n'avaient point de représentation propre dans le Sanhédrin qui comprenait les trois classes des ἀρχιερεῖς, des γραμματεῖς et des πρεσβύτεροι.

La préséance donnée en droit au lévite sur l'Israélite par les docteurs juifs, rappelle la place faite aux *Nethînîm* et aux *fils des serviteurs de Salomon*, également avant les laïques, dans les documents qui se rapportent à l'époque de Zorobabel, puis à celle de Néhémie et d'Esdras. C'étaient là des employés chargés dans le temple des offices les plus bas, de vrais

(1) Ainsi p. e. *Gittin* V 8 nous lisons qu'il avait été décidé pour le bien de la paix que dans la synagogue la préséance pour la lecture appartiendrait au prêtre, puis viendrait le lévite, enfin l'Israélite. Ce que les docteurs expliquent du cas où la compétence est égale chez tous.

(2) *Eccles.* XLV 6 ss., 18.

(3) *Ibid.* L 13, 18, 19 s.

(4) VII 29 ss.

esclaves attachés au service du sanctuaire. Comme le nom seul sous lequel la seconde catégorie de ces serviteurs est désignée le prouve suffisamment, l'institution devait remonter très loin dans le passé. Leur groupement en familles bien déterminées à l'époque du retour, en fait foi également. D'après l'interprétation que nous avons donnée ailleurs de 1 *Chron.* IX 2 (1) il aurait été rapporté dans ce passage que les Nethînîm furent conduits en captivité à Babylone avec le reste du peuple. *Esdras* VIII 20 dit que les Nethînîm avaient été *donnés* par David et les princes au service des lévites. Il en revint encore de Babylone à Jérusalem sous la conduite d'Esdras, comme nous l'apprend entre autres le passage que nous venons de citer. Mais ni dans les documents bibliques qui ont trait à l'histoire des siècles suivants, ni dans les écrits de Josèphe, nous ne trouvons plus la moindre allusion à la présence de ces serviteurs d'origine étrangère parmi le personnel attaché au temple, après l'époque d'Esdras. La manière dont nous entendrons Philon s'exprimer sur les services auxquels les lévites étaient employés dans le temple, prouve qu'on pouvait s'y passer d'autres serviteurs (2). Les Nethînîm furent-ils simplement éliminés et remplacés par les lévites ? Furent-ils fondus avec ces derniers ? Cette opinion-ci est défendue par certains auteurs ; Wellhausen se montre disposé à l'admettre (3). Mais dans l'une ou l'autre alternative on arrive également à la confirmation des observations déjà faites. Pour que l'élimination des Nethînîm ou leur fusion avec les lévites pût avoir lieu, il fallait qu'il n'y eût point entre les deux éléments une distance bien considérable. Pour les Nethînîm l'une solution aurait amené sans doute des conséquences bien différentes de l'autre ; pour les lévites les conséquences étaient les mêmes dans les

(1) *Nouvelles Etudes sur la restauration juive* p. 265 s.

(2) Il est question des Nethînîm dans la Mischna ; cfr. Schürer *Geschichte des Jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II p. 224 ; ajouter aux endroits cités ici *Jebamoth* VI 2, IX 3 ; *Ketuboth* III 1, etc. Mais ces passages n'ont qu'une portée purement spéculative.

(3) *Prolegomena* p. 150.

deux cas : leur assimilation aux hiérodules. C'est en effet sous ce nom qu'ils sont désignés expressément 3 Esdr. I 3 (1).

Nous avons remarqué tout à l'heure que l'Ecclésiastique, inculquant aux fidèles leurs obligations envers les ministres du culte en fait de redevances matérielles, n'avait en vue que les seuls prêtres et négligeait complètement les lévites. La chose n'a rien d'étonnant. D'après la Loi, il est vrai, les dîmes devaient être payées directement aux lévites qui, à leur tour, avaient à en céder la dixième partie aux fils d'Aaron. Mais cette règle n'était plus observée en pratique, nous verrons plus loin depuis quelle date et à la faveur de quelles circonstances. Sans doute Philon dans son traité *De praemiis sacerdotum*, rappelle que la dîme constitue la part des lévites et que ceux-ci ne peuvent en jouir qu'après en avoir livré la dixième partie aux prêtres ; mais en ce passage il se fait manifestement l'interprète de la Loi, sans égard à la pratique actuelle, comme il résulte de la circonstance qu'aussitôt après il parle des quarante-huit villes données pareillement aux lévites. Un peu plus haut Philon avait exposé lui-même que les dîmes constituaient le revenu principal, très considérable, des prêtres aaronides qui leur doivent une véritable opulence (2). Cette constatation est l'écho plus fidèle des usages de son temps (3). La Mischna suppose en plusieurs endroits que les lévites ne recevaient plus les dîmes. Josèphe rend également témoignage de ce changement très significatif introduit dans les institutions. Jamais il ne paraît se douter que les dîmes, comme la Loi le voulait, auraient dû être données directement aux lévites par le peuple. Au contraire, dans les passages où il touche à ce sujet il donne clairement à entendre que les prêtres étaient les seuls bénéficiaires de ce tribut (4).

Quant aux fonctions que les lévites avaient à remplir, voici tout d'abord en quels termes Philon en donne le programme

(1) καὶ εἶπε (Ἰωσίας) τοῖς Λευίταις ἱεροδούλοις τοῦ Ἰσραὴλ.

(2) *Opera* (Col. Alobrog. 1613) p. 643.

(3) Voir encore le traité *De charitate*, ibid. p. 544.

(4) Ant. XX 8, 8 ; 9, 2 ; *Vita*, 12, 15. Cfr. *Hebr.* VII 5.

sommaire : Hi sunt aeditui, pars fungentes janitorum, pars atriensium officio, ne quis profanus volens nolensve transcendat sacrata limina. Alii circumquaque obversantur noctu et interdiu, per vices sortiti diurnas nocturnasque stationes atque custodias. Rursum alii porticus atriumque verrunt et exportant scobes ac quisquilias, curantque munditiem... (1).

Schürer dit que pour les temps post-bibliques la division de la corporation entière des lévites en vingt quatre classes, correspondantes aux vingt quatre classes sacerdotales est bien établie (2). Il cite tout d'abord Josèphe Ant. VII 14, 7 ; mais en cet endroit, où il retrace l'histoire du règne de David, Josèphe ne fait que résumer l'organisation de l'ordre lévitique attribuée au grand roi par le livre des Chroniques ; il est impossible de rien conclure de ce passage pour l'époque même de Josèphe ; celui-ci n'affirme ni n'insinue en aucune manière que cette organisation était encore en vigueur de son temps. Quant aux vingt quatre classes de lévites dont il parle, il est fort possible qu'il a simplement en vue les vingt quatre classes de chantres instituées par David suivant la relation des Chroniques ; il poursuit en effet en distinguant des vingt quatre classes de lévites en question les descendants de Moïse que David chargea des fonctions particulièrement honorables de gardiens des trésors (3). Nous entendrons tout à l'heure que ceci ne ressemble en rien aux institutions juives des temps post-bibliques. Quant à *Taanith* IV 2, pareillement cité par Schürer, on ne peut, croyons-nous, y découvrir la preuve d'une division générale de la corporation lévitique en vingt quatre classes. « Les premiers prophètes », dit la Mischna, « ont institué vingt quatre gardes (משׁמרות). A chacune de ces gardes correspondait à Jérusalem une station composée de prêtres, de lévites et d'Israélites. Et lorsque le temps était

(1) *De praemiis* l. c. p 645 : ...ἕτεροι δὲ τὰς στοὰς καὶ τὰ ἐν ὑπαίθρῳ κοροῦντες τὰ φορυτὰ ἐκκομίζουσιν, ἐπιμελόμενοι καθαρότητος....

(2) *Gesch. des Jüd. V.* II p. 190, 225 s.

(3) 1 Chron. XXVI 24. Sur 1 *Chron.* XXIII 6-23 voir plus haut, p. 22.

venu pour la garde de monter, les prêtres et les lévites se rendaient à Jérusalem ; les Israélites qui appartenaient à la même garde se réunissaient dans leurs villes pour lire l'histoire de la création. » Si l'on rapproche cette mischna de *Taanith* II 6, 7, on reconnaîtra que *la garde* et *la station*, qui dans le passage que nous venons de lire semblent confondues, étaient choses parfaitement distinctes. La garde se compose à proprement parler des seuls prêtres de la classe sacerdotale appelée au service de la semaine. On sait que les vingt quatre classes sacerdotales se succédaient au temple de semaine en semaine. Chaque classe ou *garde* était divisée en *Familles* (בית אב) qui se relayaient de jour en jour (1). *Les hommes de la garde* (אנשי משמר) sont en général les membres de la classe qui fait le service hebdomadaire au temple ; *les hommes de la Famille* (אנשי בית אב) sont les membres du groupe qui sont actuellement de service, un jour déterminé de la semaine. Lisons à présent *Taanith* II 7 : « Les *hommes de la garde* peuvent boire du vin pendant la nuit, mais non pendant le jour. *Les hommes de la Famille* (בית אב) ne le peuvent ni pendant le jour ni pendant la nuit (2). *Les hommes de la garde* et *les hommes de la station* ne peuvent point se laver ni se raser ; ils le peuvent le cinquième jour en l'honneur du sabbat ». En cet endroit « les hommes de la garde » sont nettement distingués des « hommes de la station », et il n'y a pas de doute, nous semble-t-il, malgré les interprétations des docteurs juifs, que de part et d'autre ce sont des prêtres. Il est défendu aux uns et aux autres de se raser pendant le temps qu'ils sont au temple, pour les obliger de le faire avant leur entrée ; les « hommes de la station » ne sont donc point en ce passage les Israélites ou membres laïques de la station, puisqu'il est supposé dans le même traité IV 2 que ceux-ci se réunissaient dans leurs

(1) Cfr. Schürer l. c. p. 182, 184 s

(2) Les « hommes de la garde » ne peuvent point pendant le jour, parce qu'ils peuvent être appelés à l'aide des « hommes de la Famille » Ceux-ci ne peuvent ni pendant la nuit ni pendant le jour, à raison même du service auquel ils sont actuellement astreints (Lev. X 9).

villes. La manière dont les *hommes de la garde* et les *hommes de la station* sont associés dans le contexte II 7, montre qu'il s'agit de ministres de la même catégorie. Si « les hommes de la station » dont il est question ici étaient les membres laïques, on ne comprendrait point qu'il ne soit fait aucune mention des lévites. Ceux-ci pouvaient-ils se laver et se raser, alors que la chose aurait été défendue aux « Israélites » ? L'essentiel d'ailleurs c'est que nous apprenons ici la distinction bien accusée entre la garde et la station. Cette observation nous oblige à interpréter IV 2 en ce sens : les premiers prophètes ont établi vingt quatre gardes, à savoir sacerdotales (II 6, 7) ; à chacune de ces gardes correspondait une station ; l'institution de ces stations avait pour objet d'associer tout le peuple aux sacrifices qui s'offraient dans le temple. Ces stations se composaient de prêtres, de lévites, d'Israélites. A chaque fois qu'une nouvelle garde sacerdotale était appelée au service, une station nouvelle entrait également en fonction. Les prêtres (distincts de ceux de la garde) et les lévites qui en faisaient partie venaient au temple ; les Israélites *adjoints à la même garde* se réunissaient dans leurs villes. — Les Israélites ne faisaient point à proprement parler partie de la garde ; les lévites non plus ; les « hommes de la garde » étaient exclusivement des prêtres. Les vingt quatre gardes dont il est question au début sont des gardes sacerdotales. Toute l'organisation se comprend parfaitement moyennant la supposition qu'à chacune de ces gardes étaient associés, non pas toute une prétendue classe de lévites, de manière que toute la corporation aurait dû passer successivement par le service avec les vingt quatre classes sacerdotales, *mais un certain nombre de lévites* ; de même que pour les laïques. Le peuple devant être associé dans tout le pays à la célébration du culte, on conçoit que l'on ait établi dans le territoire des divisions dont les habitants étaient réprésentés aux stations par un certain nombre de concitoyens (1). Mais il n'y a aucune raison d'introduire à ce propos

(1) *Bikkurîm* III 2.

une division de toute la corporation lévitique prise dans l'ensemble en vingt quatre classes. Ajoutons que s'il fallait identifier les prêtres de la station avec les prêtres de la garde, rien n'empêcherait de même d'identifier les lévites de la station avec les lévites chantres ou portiers ou autres qui étaient appelés à leur service de semaine.

Nous avons entendu rapporter à Philon que parmi les lévites il y en avait qui étaient employés à la surveillance des cours et des entrées du temple. D'après la Mischna, sur les 24 postes de gardiens établis dans l'enceinte sacrée, trois étaient confiés aux prêtres, vingt et un aux lévites (1). Les docteurs juifs s'acharnent en vain à retrouver ce règlement 1 *Chron.* XXVI 17 (2). Un dignitaire de la police sacrée (le איש הר הבית) faisait l'inspection des postes pendant la nuit. Il est rapporté à ce propos (3) une parole qui avait cours au sujet des lévites : « Quelle est cette voix dans le grand parvis ? C'est la voix du lévite battu et dont on brûle les habits parce qu'il dort quand il doit veiller. » Les clefs des portes étaient aux mains des prêtres qui se les passaient au moment où la nouvelle garde entrait en service (4). D'après 1 Chron. IX 27, au contraire, le soin d'ouvrir les portes était, avant l'exil, confié aux lévites.

Il est assez remarquable que dans le passage reproduit plus haut, Philon ne dise pas un mot des lévites-chantres. D'après Josèphe les chantres formaient l'élément le plus important du personnel inférieur du temple ; les autres lévites étaient occupés à des emplois divers (5). Nous avons trouvé les ψαλμῳδοι (ou ψαλτῳδοι) (6) mentionnés chez l'Ecclésiastique, qui les associe à la foule, dans la description de la solennité de l'Expiation au ch. L ; au ch. XLVII 11 l'institution en est rapportée à David. La place importante que prirent toujours

(1) *Middoth* I 1 ; *Tamid* I 1.
(2) Ap. Surenhus, *Middoth* l. c.
(3) *Middoth* I 2.
(4) Jos. *C. App.* II 8 (Haverc. II p. 477).
(5) *Ant.* XX 9, 6.
(6) Appelés ailleurs ᾄδοντες et chez Josèphe ὑμνῳδοί, ἱεροψάλται etc.

dans les cérémonies du culte la musique et le chant sacrés, se démontre suffisamment par la seule collection des psaumes.

L'orchestre qui comprenait la cymbale et les instruments à cordes appelés *nebel* et *kinnôr*, était tenu par des lévites de la même catégorie. Les groupes de chantres se relayaient au temple de semaine en semaine. Il ne semble pas qu'habituellement ils fussent très nombreux. Le chœur devait toujours comprendre au moins douze hommes (1). On appelait les joueurs d'instruments le tourment des lévites (chantres), parce que leur accompagnement couvrait les voix (2). En certaines circonstances la flûte (חליל) se faisait également entendre. On n'est pas d'accord sur la qualité de ceux qui la jouaient ; suivant les uns c'étaient des esclaves ou des serviteurs des prêtres, suivant les autres des lévites (3).

Les ministres préposés à la garde et à l'administration du trésor, des ustensiles du culte, des matières destinées aux offrandes et sacrifices, etc., n'étaient point des lévites, mais des prêtres (4).

D'un rôle quelconque que les lévites comme tels auraient rempli durant les deux ou trois derniers siècles de l'état juif, dans les affaires publiques, dans l'exercice de la justice, dans l'enseignement de la Loi, nous ne trouvons nulle part le moindre vestige. A la différence des prêtres dont l'influence était très grande et s'exerçait partout, les lévites ne semblent guère avoir eu à s'occuper de rien en dehors du temple où Philon nous apprend qu'ils devaient aussi manier le balai. Dans l'exposé systématique qu'il fait de la législation mosaïque (5), Josèphe parle d'une institution existante de son temps mais qu'on ne retrouve pas, dans les termes où elle est présentée ici, parmi les dispositions de la Loi. Il y est question des lévites. Chaque ville, dit l'historien juif, sera administrée par

(1) *Arachin* II 6.
(2) Ibid. et le commentaire de Maimonide ap. Surenhus.
(3) Ibid., 3, 4.
(4) Schürer II p. 215 ss.
(5) *Ant.* IV 8, 14.

un conseil de sept hommes distingués par leurs vertus et leur zèle pour la justice ; il ajoute : ἑκάστῃ δὲ ἀρχῇ δύο ἄνδρες ὑπηρέται διδόσθωσαν ἐκ τῆς τῶν Λευιτῶν φυλῆς : « il faut qu'à chaque conseil soient adjoints, comme serviteurs, deux hommes de la tribu de Lévi. » — Dans la suite Josèphe parle encore de ces sept magistrats (1). Il raconte ailleurs que lui-même, lors de la mission dont il fut investi en Galilée, s'empressa d'introduire dans les villes soumises à son autorité, cette institution (2) ; mais il ne dit plus rien des lévites adjoints en qualité d'employés subalternes. Il ne parle de ceux-ci que dans le passage que nous venons de reproduire, de son exposé de la Loi mosaïque. Nous doutons beaucoup que ce détail soit emprunté à la réalité ; il aura été inspiré à Josèphe par le souvenir que la tradition et certains livres bibliques avaient transmis du rôle prépondérant que remplirent autrefois dans l'administration des affaires les membres de la tribu de Lévi. Rapportant à Moïse l'origine des conseils de sept magistrats tels qu'il les connaissait, il aura jugé opportun d'accorder à leurs côtés, pour cette époque lointaine, une place aux lévites, dont les annales du passé attestaient trop clairement le rôle historique en cette matière. Mais ce n'était pas à coup sûr, en qualité de *serviteurs* adjoints aux conseils de sept membres que l'auteur des Chroniques nous a fait connaître la catégorie des שׁפטים ושׁטרים parmi les lévites préexiliens.

En présence de ces indices non équivoques de la dégradation que les lévites avaient subie, on sera moins étonné que leur nom ne paraît pas une seule fois dans les deux livres des Machabées, où pourtant l'occasion de les mettre en scène ne manquait guère. Les prêtres y sont très souvent nommés. Plus d'une fois nous y lisons des énumérations des diverses classes de la société ; les lévites en sont toujours absents (3). Dans la description de la restauration du temple sous Judas Macha-

(1) l. c. 35.
(2) *De Bello jud.* II 5.
(3) p. e. 1 *Mac.* XII 6 ; XIV 20, 27-28, 41, 44, 47.

bée (1), les lévites sont passés sous silence. Il en est de même dans le récit de la découverte du feu sacré par Néhémie (2), où les prêtres sont mentionnés à plusieurs reprises. On serait tenté de se demander si, en ce dernier endroit, au v. 30, les « prêtres qui chantaient les hymnes sacrés », ne sont pas à dessein substitués aux lévites-chantres, parce qu'il ne s'agissait point d'une cérémonie ordinaire du culte ? Il est plus probable qu'ici comme ailleurs dans nos deux livres, les auteurs s'abstiennent de faire intervenir la corporation lévitique, pour la simple raison que le rôle insignifiant qu'elle remplissait dans la vie publique ne leur en faisait pas éprouver le besoin.

* * *

Il nous faut à présent remonter plus haut dans l'histoire du second temple et interroger, sur la condition des lévites, les documents qui se rapportent à la première moitié de cette intéressante période. Pour n'avoir point à nous répéter dans le paragraphe suivant, nous nous contentons ici de signaler quelques traits caractéristiques.

D'une manière générale, ni dans la relation des actes de Zorobabel et de Jeschoua, ni dans les récits qui racontent l'œuvre de Néhémie ou celle d'Esdras, les lévites n'ont l'air de former un même corps moral avec les prêtres. Toujours la distance entre les deux ordres de ministres du culte, qui avait été inculquée par la Loi, est nettement accusée, non seulement en principe, mais en pratique. Les lévites ont à la vérité de commun avec les prêtres leur appartenance à la même tribu et leur consécration, en général, au service du sanctuaire. Pour la manière dont ils sont traités et le ton sur lequel on en parle, pour la nature des offices dont ils sont chargés, ils ne dépassent en rien la condition qui leur est fixée par les lois sacerdotales, condition très honorable vis à vis du reste du peuple, mais caractérisée avant tout par une subordination constante et

(1) 1 *Mac.* IV 36 ss.
(2) 2 *Mac.* I 18-36.

entière, expressément affirmée, envers le corps sacerdotal. Nous ne retrouvons ici aucun signe de cette tendance, constatée plus haut dans les Chroniques, à rapprocher les lévites des prêtres, à les associer pratiquement à ces derniers comme des coopérateurs plutôt que comme des serviteurs. Le ministère des lévites n'est point conçu ou proposé dans *Esdras* et *Néhémie* comme un ministère sacerdotal ; bien moins la dénomination de prêtres leur est-elle attribuée en commun avec les Aaronides.

Le seul passage qui rappelle, à certains égards, le prestige dont les lévites sont entourés dans l'histoire préexilienne du Chroniste, est la description de la Pâque qui fut célébrée après l'inauguration du second temple (1). Il s'en faut cependant qu'il y ait parité entière. Rappelons-nous que dans la Loi également il arrive que les lévites sont appelés les frères des prêtres (2). *Esdr.* VI 20 l'appellation de *frères* est donnée aux prêtres relativement aux *prêtres et lévites* réunis qui forment le sujet de la phrase. Le sens est que les prêtres et les lévites qui immolaient les victimes pascales, le faisaient pour tout le peuple, pour les prêtres qui ne prenaient pas part à l'accomplissement des cérémonies et enfin pour les officiants eux-mêmes. On peut, d'après le texte de la relation, se représenter les lévites comme tous employés au service des prêtres et de la multitude en cette circonstance ; ce qui se comprendrait alors même qu'ils seraient revenus de la captivité en beaucoup plus grand nombre que ne l'indique, dans la forme où elle nous est parvenue, la liste des rapatriés. Les prêtres au contraire, qui figurent dans la liste au nombre de plus de quatre mille, ne pouvaient être tous engagés.

Il reste toujours certain, d'après le passage dont nous venons de parler comme d'après toutes les autres données des documents, que durant les deux premiers siècles de la restauration, les lévites occupent une position beaucoup plus élevée et plus importante que celle à laquelle nous les avons trouvés réduits dans la suite.

(1) *Esdr.* VI 19 ss.
(2) *Num.* XVIII 2.

Un point qui mérite avant tout de fixer notre attention, c'est la distinction qui est faite, dans les récits relatifs aux premiers temps du second temple, entre lévites, chantres et portiers. La chose est remarquable surtout en des passages comme *Esdras* II 40 ss. (*Néh.* VII 43 ss.) où les trois groupes sont accompagnés du chiffre de leurs membres respectifs. Voir encore *Esdr.* X 23 s. ; puis *Esdr.* II 70 où les lévites sont séparés, dans l'énumération, des chantres et des portiers, par *le peuple* (1). La distinction devait répondre à une institution bien arrêtée. Il convient cependant de remarquer qu'elle n'est pas toujours observée avec le même soin. *Esdr.* I 2, III 8, 12 ; — *Néh.* VIII 13, X 10, 35, 38 s., XI 3, XII 1 etc. — *Esdr.* VII 13, VIII 29, X 5 etc., les « lévites » comprennent sans aucun doute dans leurs rangs les chantres et les portiers. Il ne semble pas que l'on puisse porter ceci simplement au compte du rédacteur ; car dans les mêmes passages il arrive aussi que la distinction est rappelée, p. e. *Néh.* X 29, 40 ; XI 18 ; *Esdr.* VII 7. Au reste, de même que les chantres sont expressément mentionnés sous le nom de lévites *Esdr.* III 10, ainsi dans les Mémoires authentiques de Néhémie, XIII 10, les lévites comprennent aussi manifestement les chantres. Nous trouvons d'autre part les portiers et les chantres distingués des lévites 2 *Chron.* XXXV 15, dans un récit relatif au règne de Josias. — Le phénomène signalé dans les textes qui nous retracent l'histoire de la restauration, n'en reste pas moins significatif. Dans l'histoire préexilienne du Chroniste les chantres et les portiers sont comptés généralement parmi les lévites. Dans *Esdras* et *Néhémie* la distinction est un fait accompli, non pas qu'à l'époque du second temple les chantres et les portiers ne fussent point considérés comme étant lévites eux aussi ; mais parce que, sans aucun doute, au-dessus de ces deux divisions il y avait une catégorie de lévites supérieurs en dignité et auxquels le titre de lévites était habituellement réservé d'une manière plus spéciale (2).

(1) Il en est autrement à l'endroit parallèle *Neh.* VII. Cfr. *Neh.* VII. 1.

(2) Au ch. IX de 1 *Chron.* v. 14 la distinction est énoncée dans les mêmes

Nous apprenons Néh. XI 15 que les membres de la tribu plus spécialement appelés *lévites* en regard des chantres et des portiers, avaient dans leur charge « la besogne extérieure de la maison de Dieu », ce qui rappelle, par une analogie assez confuse, les fonctions de « magistrats et juges » attribuées à une catégorie de lévites dans les Chroniques (1). 1 Chron. IX 3-18 est un tableau identique, quant à son objet, à Néh. XI 3-19 et se rapportant probablement à l'époque postexilienne (2). Dans le même chapitre des Chroniques il est rapporté que des lévites s'occupaient du soin des vases sacrés et des instruments du culte, de la garde des matières destinées aux offrandes, des pains de proposition (v. 28-32). Tout le passage 19-32, qui ne se trouve point Néh. XI, n'appartient pas, selon toute apparence, au même document primitif que la partie précédente. A partir du v. 19 jusqu'au v. 23 nous avons un dispositif rapporté à David et adapté au tabernacle.

Voici quelques données plus distinctes sur les offices auxquels nous trouvons les lévites employés, soit d'occasion soit d'une manière habituelle, en dehors de la musique sacrée et de la garde des entrées et des parvis du temple, dans les livres d'Esdras et de Néhémie.

Esdr. III 8-9 les lévites, à partir de 20 ans, sont chargés de la surveillance des travaux de construction du nouveau temple.

Dans la grande assemblée tenue à Jérusalem sous la direction de Néhémie, les lévites entourent Esdras, le prêtre et *sopher*, pendant la lecture de la Loi (Néh. VIII 4). Au v. 9, dans un membre de phrase probablement interpolé (3), ils sont nommés : המבינים את העם, (les lévites) *qui instruisaient le*

termes, et accompagnée d'ailleurs à la fois du même groupement sous la dénomination commune, que *Néh.* XI 15 ss. Comme nous le rappelons aussitôt dans le texte, le tableau de la population qui nous est offert en ces deux fragments et qui est au fond le même de part et d'autre, est de l'époque de Néhémie.

(1) Cfr. 1 *Chron.* XXVI 29.

(2) *Nouvelles études sur la restauration juive* p. 263 ss.

(3) Le texte primitif ne mettait que Néhémie seul en scène en cet endroit (cfr. v. 10).

peuple ; nous croyons que c'est un titre indiquant un office habituel. C'est dans la bouche des lévites, un peu plus loin, qu'est placée la confession qui précède le renouvellement de l'alliance avec Dieu (IX). Suivant les résolutions prises par l'assemblée les lévites devaient recevoir les dîmes ; ils sont chargés, sous l'inspection d'un prêtre, de procéder eux-mêmes au prélèvement de ce tribut (X 38 s.). Dans la nouvelle commission instituée par Néhémie pour l'administration des dépôts et magasins du temple, nous voyons deux lévites à côté d'un prêtre et d'un *sopher* (XIII 13).

Lors du retour d'Esdras, les lévites sont chargés en même temps que les prêtres, du soin des trésors apportés par les nouveaux colons (*Esdr.* VIII 30). Deux lévites faisaient encore partie de la commission de quatre membres préposée à l'administration des dépôts (v. 30).

On voit que jusqu'à l'époque d'Esdras dont nous rapportons la mission, faisant suite à l'œuvre de Néhémie, à la 7e année d'Artaxerxès II (398), les lévites jouent toujours un rôle important et qui rappelle çà et là celui que nous leur avons entendu attribuer dans les Paralipomènes pour l'époque préexilienne. Cependant nous le répétons, la position qu'ils occupent dans les livres d'Esdras et de Néhémie est manifestement moindre que dans ce dernier ouvrage. Nous n'insistons plus sur les points déjà signalés plus haut. Rappelons seulement que la catégorie des lévites « magistrats et juges » שֹׁטרים וְשֹׁפטים disparaît pour ainsi dire complètement dans les documents qui se rapportent à la période du second temple ; ces titres ne sont jamais rappelés. Lorsque, 2 XXXIV 13, l'auteur des Chroniques parle des lévites סֹפרים וְשֹׁטרים, l'emploi du terme *Sopherîm* en cette occasion pourrait paraître suggéré par les circonstances de l'époque où il vivait (1), mais en aucun cas ces circonstances ne sauraient lui avoir inspiré l'idée des Sopherîm-lévites. L'ordre des docteurs de la Loi, tel qu'il existait à la fin du IVe siècle, n'entre pour rien dans l'histoire préexilienne du livre des Chro-

(1) Voir plus loin p. 63.

niques ; ce sont les lévites, ici, qui sont chargés d'enseigner partout la Loi au peuple. — *Néh.* II 16, les lévites ne sont pas nommés parmi les catégories de personnages auxquels appartient la direction de la communauté. Les prêtres seuls sont mentionnés Néh. V 12 de même que IX 34. Il en est encore de même *Esdr.* IX 7. L'auteur du récit de la reconstruction du temple connaît les insignes sacrés que portaient les prêtres ; quant aux lévites, ils n'avaient point d'uniforme spécial *(Esdr.* III 10). Dans les Chroniques, non seulement les lévites sont appelés les frères des prêtres (2 XXIX 34) ; les prêtres sont les frères des lévites (1 XXIII 32) ; les lévites, comme nous l'avons entendu, sont même nommés prêtres et présentés comme exerçant un ministère sacerdotal. Le fait de la distinction entre lévites, chantres et portiers, parfaitement reçu dans les livres d'Esdras et de Néhémie, prouve à sa manière, étant donné les égards accordés aux lévites par l'auteur des Chroniques, que les lévites ne tiennent point dans ceux-là un rang aussi élevé que chez ce dernier. Il est évident que là où les portiers et les chantres sont séparés des prêtres par les lévites, ils n'en sont pas aussi rapprochés que dans les endroits où tous les lévites réunis en un même corps, sont associés aux fils d'Aaron comme leurs coopérateurs et compris avec eux sous la dénomination commune de « prêtres ». Au reste le paragraphe suivant nous permettra de mieux nous expliquer à ce sujet.

Nous ne sommes pas les premiers à signaler la différence, au point de vue indiqué, entre les Chroniques d'un côté et *Esdras* et *Néhémie* de l'autre. Dans la Chronique, dit entre autres Baudissin, « la distinction entre prêtres et lévites, sans être supprimée, est cependant adoucie. Chez le Chroniste la sphère d'action des lévites s'étend au-delà des limites fixées par P et paraît se rapprocher de celle des prêtres ; la dénomination deutéronomique de « prêtres lévitiques » pour les Aaronides y est reçue » (1). Ce jugement est loin d'être exagéré et s'impose à quiconque fait une lecture attentive des documents.

(1) l. c. p. 151.

§ 4. *Rapport, au point de vue de la succession chronologique des faits, entre les données des Chroniques et celles de l'histoire du second temple.*

Le livre des Chroniques se place pour sa composition vers le milieu de la période postexilienne. On en fixe assez communément la date d'origine après le commencement de l'époque grecque. Zunz la ramenait jusque vers l'année 260 (1), Nöldeke vers 200 (2). Dans quel ordre de succession convient-il de ranger les situations décrites dans les livres dont nous venons de mettre les données en présence ? D'un côté le livre des Chroniques a été écrit après l'époque de Néhémie et d'Esdras ; les livres d'Esdras et de Néhémie portent même en plus d'un endroit la trace de la main qui a composé le premier. A ce titre on pourrait être porté à croire, et un grand nombre d'auteurs soutiennent en effet, que l'auteur des Chroniques, entendu comme témoin de sa propre époque, fournit la mesure du développement qu'avaient pris, depuis le temps de Néhémie et d'Esdras jusqu'à celui où il vivait lui-même, l'organisation des services et des cadres lévitiques. Cependant d'autre part les Chroniques se rapportent par leur objet à la période préexilienne ; c'est l'histoire des rois qu'elles nous offrent, envisagée de préférence, en maint endroit, au point de vue des choses du culte ; et l'auteur atteste à plus d'une reprise qu'il a puisé ses renseignements à des sources autorisées.

Dans ces conditions, à ne considérer que les grandes lignes du tableau qui nous est retracé par le Chroniste, l'opinion que nous venons de rappeler non seulement n'a aucun droit de s'imposer comme se justifiant en quelque sorte d'elle-même, mais elle est tenue de produire de bonnes preuves. Les auteurs qui la défendent en appellent avant tout au silence qu'observent au sujet des lévites comme corps distinct des prêtres, les documents dont l'origine préexilienne est suffisamment garan-

(1) *Gottesdienstl. Vorträge der Juden* (2 Aufl.) p. 34.
(2) *Histoire littéraire de l'A. T.* (trad. Derenbourg et Soury (1873, p. 91).

tie ; puis encore à l'évidence manifeste des procédés systématiques qu'en plus d'une occasion le Chroniste aurait mis en œuvre dans ses relations soi-disant historiques du passé ; la comparaison de ses récits avec ceux du livre des Rois, notamment au point de vue de la place accordée aux lévites, nous autorise, dit-on, à rejeter purement et simplement son témoignage relativement à l'organisation du personnel du culte avant l'exil (1).

Nous aurons à apprécier le bien-fondé de cette manière de voir, très répandue. Contentons-nous ici, avant de reprendre le fil de nos recherches, de faire observer que l'auteur des Chroniques, même dans les récits qui lui sont propres et qui respirent parfaitement l'esprit général de son œuvre, donne parfois la preuve positive que les préoccupations dont on le dit animé lui étaient passablement étrangères. Le rôle qu'il reconnaît à David et à Salomon dans l'organisation et même la célébration du culte, ou plutôt les termes dans lesquels il raconte les faits, ne cadrent pas bien avec le zèle qu'on lui suppose pour la défense de la compétence exclusive des prêtres en matière de liturgie. Il est difficile, d'une manière générale, de concilier avec la supposition que son histoire du passé ne serait que le reflet des institutions ou de l'esprit de sa propre époque, l'influence très grande qu'il accorde aux rois dans les manifestations et réformes religieuses qu'il décrit et où le grand prêtre n'apparaît point du tout ou ne se montre qu'au second plan, comme dans le livre des Rois. Lorsqu'il nous montre les rois Josaphat (2, XVII) et Joas (ibid. XXIV) envoyer comme messagers par tout le territoire, des lévites, il est difficile d'admettre que la mise en scène des lévites soit son grand souci, puisqu'ailleurs (XXX) il néglige de faire paraître, ou du moins de nommer les lévites dans une occasion analogue sous le roi Ezéchias. D'autre part l'accord qui règne parfois, pour

(1) Les auteurs qui portent ce jugement sur le caractère de l'histoire du Chroniste, sont loin d'être tous également sévères pour ce dernier. Comparer p. e. l'appréciation de Zunz l. c. pp. 22 ss. à celle de Driver *Introduction to the literature of the O. T.* 6th ed. 1897, p. 532 s.

tous les détails, entre ses récits et ceux que nous lisons dans le livre des Rois, comme c'est le cas pour les faits du règne d'Ezéchias racontés 2 XXXII, peut servir à montrer que le Chroniste suivait fidèlement les sources qu'il avait à sa disposition. Dans la description du désastre qui mit fin au royaume de Juda, il ne fait pas plus que le livre des Rois mention des lévites ni de leur déportation ; l'occasion pourtant eût été belle pour un écrivain soucieux de répandre à pleines mains des lévites partout. Il arrive aussi que les circonstances dont la mention accompagne dans le livre des Chroniques la relation de certains faits, et qu'on expliquait couramment comme le fruit du pragmatisme de l'auteur, révèlent, à la faveur d'un examen plus attentif, leur caractère parfaitement historique et leur harmonie avec les situations supposées dans le livre des Rois. 2 Chr. I nous lisons que Salomon alla offrir des sacrifices à la *bâma* de Gibeon, parce que le tabernacle et l'autel y étaient restés alors que David avait transporté l'arche de Qiriath-Jearim à Jérusalem. L'auteur des Rois n'indique pas, en termes explicites, cette raison de la démarche de Salomon (1, III 4), mais diverses données des livres de Samuël et des Rois attestent l'identité de la bâma de Gibeon et du sanctuaire de Qiriath-Jearim, que le Chroniste à l'endroit indiqué suppose simplement sans chercher à l'imposer ; et lorsque nous apprenons 1 R. III 4 que Salomon s'était rendu à Gibeon parce que là se trouvait *la grande bâma*, l'explication la plus naturelle de cette parole, ou plutôt la seule explication conforme aux données les plus sûres de l'histoire, c'est précisément que la bâma de Gibéon avait été consacrée au culte national par la présence de l'arche. La comparaison du récit du Chroniste avec celui du livre des Rois est toute à l'avantage du premier et nous amène à reconnaître les remaniements occasionnés dans le texte de l'autre (vv. 2, 3) par les préoccupations systématiques d'un glossateur mal inspiré. (1) Nous aurons à relever dans le cours de notre étude bien d'autres données favorables à l'œu-

(1) Vr. notre étude sur le *Lieu du culte*, pp. 66 ss.

vre du Chroniste considérée dans ses éléments essentiels (1).

Revenons à notre sujet. Nous ne croyons point que les traits sous lesquels le Chroniste nous dépeint les lévites préexiliens, avec leur situation éminente et leur vaste organisation, soient empruntés aux institutions de son temps. Les considérations que nous avons exposées plus haut, les faits que nous avons constatés, tendent à démontrer la fausseté de cette appréciation. A partir de l'époque de Néhémie et d'Esdras ce n'est point dans le sens d'une extension de ses priviléges ni d'un accroissement de son prestige, que s'est accomplie l'évolution de l'ordre lévitique. Les indices que nous avons recueillis sur le rang que les lévites occupaient au second siècle et plus tard, nous les montrent à cette époque profondément déchus de leur ancienne dignité. Après Esdras il s'opéra peu à peu, la chose est très vraie, dans la position du personnel inférieur du culte, des modifications importantes ; mais le terme auquel ce mouvement vint aboutir nous dit clairement dans quelle direction il s'effectua.

Si le Chroniste n'établit point une distinction catégorique entre portiers et chantres d'une part et lévites de l'autre, si les lévites en général chez lui se rapprochent très près des prêtres, ce n'est pas que les portiers et les chantres avaient été admis insensiblement, à son époque, dans la division plus élevée des ministres du culte auxquels le nom de lévites était depuis la restauration spécialement réservé (2) ; ce n'est pas que les lévites étaient montés à un niveau plus élevé aux côtés de

(1) C'est à dessein que nous ajoutons cette restriction pour indiquer les limites du point de vue qui nous intéresse. Le témoignage du Chroniste touchant l'organisation générale du culte avant l'exil peut se trouver parfaitement fondé, abstraction faite du caractère historique de tel ou tel fait particulier qu'il raconte ou de certaines circonstances dont il reproduit la narration ou la mention. L'essentiel pour notre étude sur le sacerdoce lévitique, c'est d'établir que les éléments fondamentaux, les grands traits du tableau de l'histoire préexilienne telle qu'elle est retracée dans les Chroniques, n'ont pu avoir et n'ont eu en effet de réalité qu'avant l'exil.

(2) Allmählich wurden aber auch die Sänger und Thorhüter unter die « Leviten » aufgenommen (Schürer II p. 189).

« leurs frères » les Aaronides. Les documents qui nous instruisent sur la situation aux deux derniers siècles de l'état juif, attestent que la distance entre les Aaronides et les lévites, qui finirent comme hiérodules, était allée s'accentuant de plus en plus depuis l'époque d'Esdras. Entre les prêtres et les ministres de rang inférieur un abîme s'était creusé ; et si ces derniers s'étaient vus, entre eux, rangés tous moralement sur la même ligne, ce n'était pas autant de bas en haut, mais bien plutôt de haut en bas que cette œuvre de nivellement s'était exercée. Il est remarquable que la distinction hiérarchique entre lévites, chantres et portiers s'affirme nettement, pour la première fois, dans le livre des Chroniques, vers la fin de l'époque des rois, sous le règne de Josias (1). Lors du retour de l'exil la distinction est en vigueur ; elle se maintient sous Néhémie et Esdras. Plus tard tous les membres de l'ordre lévitique semblent confondus dans la même condition. Malgré cela, s'il est vrai que dans le langage juridique de la Mischna, calqué sur celui de la Loi, le nom de *lévites* est appliqué en général aux ministres de second rang ; que les chantres en particulier, en plusieurs passages de ce recueil, sont appelés « lévites » ; il n'est pas moins certain que dans la langue vivante dont se servent les auteurs des derniers temps, les membres du personnel inférieur du temple étaient plutôt désignés par le nom de leur office spécial. Lorsque Philon est amené à nous exposer qui étaient les ministres de second rang employés au service du culte, il ne les désigne pas sous l'appellation plus noble de lévites : hi sunt, dit-il, *aeditui*, pars fungentes *janitorum*, pars *atriensium* officio.... En l'un ou l'autre endroit de ses écrits relatifs aux derniers siècles, Josèphe se sert du nom de lévites pour désigner les membres de la corporation déchue. Mais ce qui prouve bien que ce n'était pas là le titre qui leur était donné habituellement, c'est la manière dont l'historien juif s'exprime à l'endroit cité plus haut, où il

(1) 2 XXXV 15. — Le passage 1 XV 16 s. est d'une autre nature. Ici ce sont les *chefs* des familles lévitiques qui sont mis en rapport avec « leurs frères » les chantres.

parle du succès regrettable qu'obtint auprès d'Agrippa la démarche des ὑμνῳδοι. Josèphe avait à parler de deux catégories de ministres inférieurs : les chantres et puis ceux qui étaient occupés à divers emplois. Il commence donc par les désigner ensemble sous le nom générique de « lévites » ; mais il éprouve le besoin d'ajouter une explication, malgré qu'il eût amplement parlé de la tribu des lévites dans son histoire des siècles antérieurs : Των δε λευιτων, φυλὴ δε ἐστιν αὕτη, ὅσοιπερ ἦσαν ὑμνῳδοι... (1) Josèphe nous fournit une autre preuve, plus significative, de l'usage qui avait prévalu. Le roi Antiochus le Grand écrit à Ptolémée une lettre où il stipule, entre autres faveurs accordées aux Juifs, que diverses catégories de membres de la nation seront exemptées de l'impôt. L'énumération est faite en ces termes :.... ἡ γηρουσία, καὶ οἱ ἱερεῖς, καὶ οἱ γραμματεῖς του ἱεροῦ, καὶ οἱ ἱεροψάλται... (2) On ne peut dire si les γραμματεῖς του ἱεροῦ appartiennent ou non à l'ordre des lévites. Ce qui est remarquable en ce passage c'est que les lévites n'y sont pas nommés comme tels. De même que Philon néglige les chantres, ainsi Josèphe se dispense de mentionner les portiers ou les gardiens des parvis. L'Ecclésiastique à son tour, parlant des lévites, les désigne par le titre de leurs fonctions : ψαλμῳδοὶ (L 18), ψαλτῳδοὶ (XLVII 9). Les témoins des derniers siècles de l'histoire juive ne nous autorisent point à affirmer que les *lévites* des livres d'Esdras et de Néhémie reçurent peu à peu dans leur sein les *chantres* et les *portiers* désormais montés en grade. Tout au contraire, les dénominations tirées de ces fonctions demeurèrent en usage d'une manière plus constante que celle qui rappelait la parenté éloignée des simples lévites avec les fils d'Aaron.

Ce qui prouve d'une manière plus positive que la situation élevée des lévites dans les Chroniques ne fut point le résultat d'une évolution subséquente à l'époque de Néhémie et d'Esdras, c'est que nous découvrons dans le livre de Néhémie lui-même

(1) *Ant.* XX. 9, 6.
(2) *Ant.* XX 3, 3.

les premiers indices du mouvement qui devait aboutir au dépouillement des lévites. Nous avons déjà rappelé que les dîmes finirent par être réservées exclusivement aux prêtres. Il est probable que déjà avant Néhémie les prescriptions relatives au paiement de ce tribut n'avaient pas été fidèlement observées. La mesure votée par la grande assemblée (Néh. X, 37 ss.) avait pour objet de remettre en vigueur, à cet égard, les prescriptions de la Loi. Dans tous les cas, aussitôt après le départ du gouverneur juif, les abus ne tardèrent pas à se produire notamment en cette matière. Néhémie constata à son retour que les engagements avaient été violés : « je reconnus dit-il, que les parts des lévites n'avaient pas été données et que les lévites et les chantres, chargés du ministère, s'étaient retirés chacun à son champ » (XIII 10). Néhémie s'attacha à réparer ce désordre. Il est clair, par la relation de Néhémie, que les irrégularités dont il se plaint n'avaient été commises qu'au détriment des lévites. Il est à présumer qu'elles avaient profité aux prêtres. Ceux-ci, sous la protection d'Eliaschib, auront été les vrais coupables, de connivence sans doute avec les chefs de la communauté (v. 11). Le prophète Malachie accuse les prêtres d'avarice, de spéculation sordide, d'attachement excessif à leurs intérêts matériels, au mépris de la Loi et des égards dus à leurs frères (I 7 ss. 13 ; II 1 ss. 8 s., 10). A une époque plus récente, alors que les dîmes étaient depuis longtemps livrées aux seuls prêtres, on vit encore se reproduire des abus analogues. Josèphe raconte que sous Agrippa, les chefs de l'ordre sacerdotal envoyaient par la contrée leurs émissaires avec la mission d'enlever de force, sur les aires, les dîmes qui devaient être apportées au temple, de sorte que les prêtres dépouillés se voyaient réduits à la misère (1).

Nous avons dit que Néhémie prit des mesures pour garantir les lévites contre de nouvelles injustices (XIII).

Sa seconde réforme eut-elle plus de succès que la première? Lorsqu'un bon quart de siècle après la seconde mission de

(1) Ant. XX 8, 8 ; 9, 2.

Néhémie, Esdras se prépara à ramener en Judée une nouvelle caravane de Juifs émigrants, il constata une abstention complète de la part des lévites ; ce ne fut qu'à grand' peine qu'il réussit à s'en rallier quelques uns (*Esdras* VIII 15 ss.). Ce manque d'empressement témoigne que Jérusalem n'avait point pour eux de grands attraits. On comprendrait difficilement une pareille attitude de leur part, si en ce moment les décisions prises autrefois sous la direction de Néhémie et consacrant les droits des lévites, avaient été en vigueur (1). Le mal avait donc survécu aux efforts de Néhémie. Nous savons d'ailleurs qu'il en fut de même dans la question des mariages mixtes ; il fallut, pour venir à bout de cet abus, le remède suprême de l'expulsion des femmes étrangères auquel Esdras eut recours. Pour les dîmes les choses prirent une autre tournure. Ce ne fut pas la Loi, mais la cupidité des prêtres qui triompha. Dans une relation des événements arrivés à Jérusalem sous Ptolémée fils de Lagos et attribuée par Josèphe à Hécatée d'Abdère, portant dans tous les cas la marque de l'histoire authentique, les prêtres nous sont présentés, déjà à cette époque, comme les vrais détenteurs du produit des dîmes ; l'éloge du pontife Ezéchias y est relevé par le fait qu'il arriva parmi les siens à une considération très grande « alors que, comme on raconte, les prêtres des Juifs, qui perçoivent les dîmes et administrent les biens communs, atteignent au nombre de quinze cents » (2). La tradition juive, consignée dans le Talmud, attribue à Esdras lui-même la mesure qui enleva définitivement aux lévites la jouissance des dîmes ; c'était, soi-disant, la punition de l'indifférence qu'ils avaient montrée au moment de l'expédition du Sofer (3). La Mischna, en plus d'un endroit, rapporte que le grand prêtre Johanan abolit la confession prescrite par Deut. XXVI 12 ss. à l'occasion de l'offrande des dîmes (4) ; et

(1) Sur le nombre relativement faible, renseigné dans la liste des compagnons de Zorobabel, des lévites qui prirent part au premier retour, voir plus loin.

(2) C. App. I 22.

(3) Jebamoth 86 b.

(4) *Sota* IX, 10 ; *Maaser Scheni* V 15.

la tradition juive encore une fois explique cette abolition par la mesure que prit Esdras : les Juifs ne pouvaient plus proclamer qu'ils avaient donné la dîme aux lévites. Dans nos études sur la chronologie de la période postexilienne, nous avons été conduit précisément par les seules données bibliques, à voir dans le grand prêtre Johanan ben Eliaschib le contemporain d'Esdras. C'est sans aucun doute à ce Johanan que s'appliquent les commentaires des docteurs juifs sur la suppression de la confession des dîmes. Cette tradition nous paraît fondée ; elle se trouve en harmonie parfaite et non recherchée avec toute la suite de l'histoire (1). Ce que l'histoire, au contraire, contredit formellement, c'est la supposition que les lévites auraient occupé au quatrième siècle une situation comme celle qui leur est attribuée dans les Chroniques

Il est facile de se rendre compte des circonstances qui amenèrent la déchéance des lévites. Les débuts de la restauration, comme les prophètes contemporains aussi bien que la relation des six premiers chapitres d'*Esdras* nous permettent d'en juger, n'avaient point été exempts d'épreuves de tout genre et cette situation malheureuse durait encore à l'époque de Néhémie. Les étrangers occupaient toujours le pays et y exerçaient une sorte de domination morale. La communauté nouvelle, peu nombreuse, n'ayant pas encore de territoire strictement délimité, ne pouvait point, dans ces conditions, se développer et parvenir même au point de vue matériel à un degré convenable de prospérité. Les sacrifices exigés d'abord par l'installation des colons, puis par les travaux du temple, plus tard par la reconstruction des murs à laquelle on avait mis la main dès avant le règne de Xerxès (2), avaient, depuis les premières années du retour, lourdement pesé sur le peuple. Les gouverneurs qui représentaient le pouvoir suzerain et leurs agents

(1) Les difficultés soulevées par H. Biberfeld *Der Uebergang des levitischen Dienstgehaltes auf die Priester*, Berlin 1888, résultent simplement de la conception fausse, quoique traditionnelle, qui plaçait l'expédition d'Esdras vant la mission de Néhémie.

2) Esdras IV 6.

contribuaient par leurs exactions à augmenter la misère (1). Il était impossible que la célébration du culte et par conséquent les revenus qui en découlaient pour les membres du clergé, ne se ressentissent point de cet état de choses. Le prophète Malachie s'en plaint amèrement (I 6 ss.) (2). Ce fut pour mettre fin au lamentable désarroi où se trouvait l'administration du service divin que la communauté, réunie en assemblée générale, vota les résolutions exposées au ch. X du l. de *Néhémie*. Mais les lévites ne réussirent point à faire respecter les décisions qui les concernaient. Leurs droits furent sacrifiés aux intérêts des prêtres qui cherchèrent dans les dîmes une compensation à l'insuffisance de leurs propres ressources. L'attitude prise par les lévites de Babylone lors du retour d'Esdras ne fit qu'aggraver la situation du personnel inférieur du culte à Jérusalem. On exploita contre lui la prétendue négligence dont ses membres s'étaient rendus coupables. Les prétextes comme ceux-là devaient être très bien venus chez ceux qui étaient à la fois les intéressés et les plus puissants. D'autre part, pour assurer à leurs prétentions une justification pratique et une garantie, les prêtres devaient s'appliquer à réduire progressivement aux proportions les plus modestes, le rôle, les fonctions, le prestige des lévites. Ils pouvaient le faire d'autant plus sûrement qu'ils avaient une grande influence sur le gouvernement intérieur de la communauté. Les fils d'Aaron, avec le grand prêtre en tête, usèrent de leurs privilèges et de leur pouvoir sans oublier les intérêts de leur caste. Les chantres, les portiers et les balayeurs des parvis du temple aboutirent tout naturellement sous ce régime à la condition où nous les avons trouvés réduits aux derniers siècles de l'état juif.

(1) Néh. V 15 ; Mal. I 8.

(2) Nous croyons devoir assigner comme date à la prédication du dernier des prophètes canoniques, les années qui précédèrent l'arrivée de Néhémie à Jérusalem. Plusieurs traits, parmi les trois chapitres dans lesquels son livre est divisé en hébreu, plaident pour cette hypothèse : 1° Il est certain que Malachie exerce son ministère sous la domination perse (I 8 *ton pecha*) ; 2° l'époque est caractérisée par la négligence des prêtres et des fidèles dans la célébration du culte (I 8, ss. 13, s.), ce qui convient parfaitement aux cir-

Vers le milieu du cinquième siècle nous voyons déjà apparaître sur la scène le *Sopher, le Docteur de la loi* (γραμματευς) (Néh. XIII 13), dont le rôle ira grandissant avec l'importance de la synagogue. Esdras, le prêtre, est en même temps le type, l'idéal du Sopher. Cependant ce titre n'était point une prérogative réservée aux membres d'une caste héréditaire ; il ne fallait, pour l'acquérir, être ni prêtre ni lévite. L'étude de la Loi sous la direction des maîtres autorisés, le succès dans l'enseignement synagogal y conduisaient tous ceux qui se sentaient la vocation de faire de la science sacrée la tâche de leur vie. Sous Néhémie nous trouvons encore les lévites chargés de la mission d'instruire le peuple (*Néh.* VIII 9 ?) ; mais les Sopherîm ne tardèrent pas à les supplanter dans cet office (1). C'est sans doute à Esdras que remonte le développement que prit au sein de la société juive cette institution nouvelle (2). Ce sont les Sopherîm qui, par leur action constante et par l'autorité que leur communiquait l'auréole de la science, par la forme qu'ils donnèrent à leur enseignement, imprègnèrent si profondément

constances qui précédèrent la mission de Néhémie. 3° Il est supposé *Mal.* II 9, III 14 que la communauté se trouve dans un état d'humiliation vis à vis des peuples d'alentour ; cette donnée ne cadrerait point avec les conditions dans lesquelles se trouvait Jérusalem après le départ de Néhémie, alors que les murs de Jérusalem venaient d'être rebâtis malgré l'hostilité des voisins ; elle rappelle au contraire les échecs essuyés par les Juifs, dans cette œuvre de relèvement national, avant l'arrivée du gouverneur juif. 4° Malachie semble faire allusion aux mariages mixtes ; il ne les condamne pas comme défendus directement en eux-mêmes, mais en tant qu'ils impliquent un hommage aux dieux étrangers et par conséquent une injure à Jéhova (II 11), puis encore, peut-être, à raison des divorces avec les femmes de nationalité juive qui les accompagnaient parfois (v. 14) et des divisions auxquelles ils donnaient lieu au sein de la communauté (v. 10) ; ce sont des motifs de même genre qui provoquèrent les mêmes plaintes de la part de Néhémie et qui finirent par amener la prohibition de ces mariages. 5° Le Pecha exerçait des exactions (I 8 coll. *Néh.* V 15).

(1) Les *mebînîm* d'Esdras VIII 16, ne semblent pas être des lévites, comme le dit Strack (*Einleit. in d. Talmud* Leipzig 1887 p. 37). Le contexte ne permet pas cette supposition.

(2) Lire à ce sujet Kuenen *G. v. I.* II p. 63, 215 ss. 218 ; Herzfeld l. c. I p. 26, 27, 127 ; Zunz l. c. p. 343 ; Schürer II p. 254, 358 ; et art. *Schriftgelehrte* dans Riehms Handw. p. 1432 *a* ; etc.

l'esprit juif du souci minutieux, scrupuleux, de l'observation de la Loi et de son application à tous les détails de la vie. C'est grâce aux Sopherîm que la Loi, même dans ses prescriptions d'ordre purement civil ou profane, devint pour tout Juif vraiment digne de ce nom, la chose sacrée par excellence, l'objet des plus vives préoccupations et d'un respect absolu, la pierre de touche à laquelle toute piété, toute vertu, tout droit à l'estime devaient être éprouvés. L'influence que ces docteurs exercèrent sur la direction du judaïsme ne leur fut pas, sans doute, acquise du premier jour ; elle dut cependant être considérable déjà pendant le dernier siècle de la période persane. Les Juifs de la διασπορα portèrent déjà partout avec eux la marque caractéristique que l'enseignement des Sopherîm avait imprimé à l'esprit national ; partout la synagogue, où la lecture et l'explication de la Loi, jointes à la prière commune, entretenaient la fidélité aux institutions traditionnelles, servait de centre de ralliement aux fils séparés de la mère-patrie. Il faut donc que de bonne heure le Sopher ait pris à côté du prêtre le rôle prépondérant que nous lui voyons remplir durant les derniers siècles dans le développement religieux et national du peuple juif. L'autorité publique dont il était investi ne pouvait à son tour que contribuer à mettre dans l'ombre le lévite, confiné de plus en plus dans l'enceinte du temple.

*
* *

D'après les Chroniques la garde des quatre entrées du sanctuaire était confiée, à l'époque de l'organisation davidique du culte, à quatre divisions de familles de lévites-portiers, désignées respectivement sous les noms de Schelemja (ou Meschelemja) pour l'orient, Zacharie pour le nord, Obededom pour le sud, Hosa pour le couchant (1 XXVI 1-19). Or après l'exil cette organisation du personnel se trouvait depuis longtemps modifiée. Déjà dans la liste des compagnons de Zorobabel nous voyons revenir de la captivité les familles de portiers désignées sous les noms de *Schallum, Talmon, Aqqub* (associés ici, sans

doute par une erreur de copiste, à trois autres noms (1)). Plus tard nous retrouvons ces mêmes familles, complétées par celle de Ahiman, exerçant leur office dans le second temple 1 Chron. IX 17 (2). Au v. 18 l'auteur du tableau semble affirmer que cette disposition était observée de son temps. Voici comment la phrase doit se lire : « Les portiers : Schallum et Aqqub et Talmon et Ahiman et leurs frères ; Schallum le chef (= la famille principale), jusque aujourd'hui, occupe la porte royale à l'orient ». De ces différents noms celui de Schallum seul se retrouve, sous une autre forme, dans les dispositions attribuées à David ; ici il n'est pas question d'Aqqub et de Talmon, de même qu'il n'y a pas trace, après l'exil, d'Obededom, de Zacharie et de Hosa, parmi les éponymes des groupes de portiers.

Nous venons de citer la liste des compagnons de Zorobabel (*Esdras* II, *Néh.* VII). Les lévites n'y sont renseignés que pour un nombre insignifiant. Déjà ailleurs nous avons fait la remarque que ces chiffres ne sont pas suffisamment garantis (3). Il est certain qu'à l'époque de Néhémie les lévites étaient plus nombreux à Jérusalem et en Judée que les données du régistre ne permettraient de le croire ; les résolutions votées *Néh.* X relativement au paiement de la dîme suffiraient à le prouver. On aurait tort cependant d'en appeler au livre des Chroniques pour établir l'importance numérique de l'ordre des lévites sous le second temple, comme le fait p. e. Maybaum (4). Nous verrons aussitôt qu'à certains égards le témoignage de la liste des familles rapatriées répond mieux à la situation postexilienne, que les descriptions des Chroniques. Il est probable qu'il y eut en effet, lors du retour de Zorobabel, une abstention relative de la part des lévites. Sans doute, le même esprit auquel les lévites furent redevables de leur abaissement pro-

(1) Voir une confusion analogue *Néh.* XII 25, coll. XI, 17.

(2) Cfr. *Néh.* XI 19. — Sur le passage en question du livre des Chroniques 1, IX. 3-18, vr. plus haut, p. 50.

(3) *Nouvelles études sur la Rest. juive* p. 38 ss.

(4) l. c. p. 94.

gressif, pourrait avoir donné lieu, dans les textes, à des modifications destinées à restreindre, après coup, la place qu'ils occupèrent dans les rangs des premiers colons ; nous le répétons, les chiffres du régistre des émigrants ramenés par Zorobabel ne sont pas sûrs ; ils renferment des irrégularités, puisque le total indiqué diffère de la somme que l'on obtient en additionnant les nombres de détail. Mais d'autre part, on conçoit sans aucune peine que la perspective des difficultés toutes spéciales qui les attendaient à Jérusalem, la suppression des privilèges qu'ils avaient obtenus au cours des siècles antérieurs, aient pu refroidir l'enthousiasme religieux et patriotique des lévites.

Dans son exposé, très savant, de l'organisation du personnel du culte sous le second temple, Schürer écrit que les lévites-chantres étaient partagés en trois grandes familles : Heman, Asaph et Ethan ou Jeduthun (1). Il allègue le témoignage des Chroniques. Seulement ces trois familles, que les Chroniques mettent très distinctement en scène dans l'histoire du temple de Salomon, sont loin de paraître avec le même relief, toutes les trois, après l'exil. La liste des rapatriés ne mentionne que Asaph tout seul ; et dans la suite c'est encore Asaph qui domine. « Fils d'Asaph » et « chantres » sont termes équivalents (*Esdras* III 10) (2). Ce qui est très remarquable, c'est que Ethan n'est jamais nommé parmi les familles des chantres ; son équivalent Jeduthun l'est une fois comme souche d'une série généalogique (Néh. XI 17). Heman lui non plus n'apparaît nulle part. Ce phénomène est d'autant plus frappant qu'il se reproduit dans les titres des psaumes dont la collection fut formée, à l'aide de recueils particuliers, après l'exil. Les psaumes 73-83 et le ps. 50 qui doit avoir appartenu au même recueil que les précédents, dont il se trouve séparé par accident dans notre collection, sont attribués à Asaph, c'est à dire aux Asaphites. Quant à Ethan et à Heman, ils figurent

(1) l. c. II p. 222.
(2) Cfr. Néh. XI 22, XII 46.

respectivement en tête des psaumes 88 et 89, mais dans des conditions qui enlèvent à ces mentions isolées la faible portée qu'elles pourraient avoir. Le ps. 88 est reconnu dans la première partie du titre aux Qorahites, ce n'est que dans le sous-titre que Heman est nommé. Ensuite Ethan dans le titre du ps. 89 aussi bien que Heman dans celui du ps. 88 sont tous les deux nommés האזרחי (1). Ils sont donc envisagés ici, non point comme représentants de familles lévitiques, mais expressément comme deux personnages connus de l'antiquité, de façon que, à supposer même l'origine postexilienne de ces en-tête de psaumes, on ne pourrait rien en conclure pour l'organisation de la corporation des chantres sous le second temple. Il en est également ainsi de ps. XXXIX 1 ; LXII 1 ; LXXVII, 1 où le nom de Jedutun (ou Jeditun) semble figurer plutôt comme indication d'un mode musical (2). De familles de chantres désignées sous les noms de Ethan (ou Jeduthun) et Heman, l'histoire postexilienne ne sait rien, bien que le souvenir de Jeduthun, en qualité d'ancêtre d'une de ces familles, y soit encore rappelé à côté de Asaph (*Néh.* IX 17) et que la mention de Heman, d'Ethan et de Jedutun en tête de certains psaumes soit sans doute, elle aussi, en rapport avec les anciennes corporations de ces noms.

La collection des psaumes renferme un recueil attribué aux Qorahites (42-49, 85, 87-88) ; Heman d'ailleurs est présenté comme issu de la race de Qorah (1 *Chron.* VI 16 ss.). Peut-être la notice du v. 1 de 1 *Chron.* XXVI où les Qorahites portiers eux-mêmes sont compris parmi les fils d'Asaph, eut-elle simplement son origine, à une époque récente, dans la circonstance que la division des chantres désignée sous le nom de Qorahites était subordonnée à celle des fils d'Asaph (3). Il semble qu'après l'exil tous les groupes de chantres étaient compris, à l'occasion, sous la dénomination collective de « fils d'Asaph ».

Nous pouvons nous dispenser de rechercher si le nom de

(1) Cfr. 1 R. V 11, coll. 1 *Chron.* II 6.
(2) Aux deux derniers endroits על ידותון.
(3) Les *fils de Qorah* figurent déjà comme chantres 2 Chron. XX 19.

Ethan, équivalent comme nom collectif à celui de Jeduthun, et celui de Heman, sous lesquels l'auteur des Chroniques connaît, en dehors des fils d'Asaph, deux grandes corporations de chantres avant l'exil, dérivent à l'origine des deux personnages dont il est question 1 R. V 11 et qui sont aussi visés 1 Chron. II 6. En ce dernier endroit Ethan et Heman sont appelés fils de Zerah — fils de Juda. Un grand nombre d'auteurs s'appuyant sur la différence de généalogie, soutiennent que les lévites Ethan et Heman n'ont rien de commun avec les figures que nous voyons apparaître sous les mêmes noms 1 *R*. V et 1 *Chron* II. Seulement le témoignage des tables généalogiques ne peut être invoqué ici d'une manière trop catégorique. Il serait difficile de dire dans tous les cas particuliers, quelle portée l'auteur lui-même, ou ceux qui dressèrent les tables reproduites par lui, attachaient à ces rapports de filiation. Il est certain que bien souvent on ne peut point entendre ces données au sens propre et matériel. Les mêmes figures sont rattachées à plus d'une souche. Nous venons d'en relever un exemple 1 Chron. XXVI 1. D'autres fois des villes et des régions sont présentées comme les fils ou les filles de quelque illustre ancêtre. Les notices généalogiques devront en bien des cas être considérées comme l'expression figurée de rapports historiques d'un autre genre (1). Remarquons aussi que des noms purement conventionnels de groupes permanents sont très souvent traités comme des noms d'individus (2). Un

(1) Qu'on se rappelle la table, non pas ethnologique, mais plutôt géographique de *Gen.* X. : la parole d'Ezéchiël (XVI 3), disant que le père de Jérusalem fut un Amoréen et sa mère une Hittite, etc.

Les lévites en particulier, qui étaient répartis parmi les autres tribus, étaient exposés à voir ces rapports d'ordre territorial exprimés sous la forme d'un lien de parenté. Nous en trouvons un exemple instructif *Jud.* XVII suiv. Jonathan est lévite, c'est à dire membre de la tribu de Lévi ; d'après XVIII 30 il descend de Moïse par Gersom. Cependant XVII 7 nous lisons à son sujet : Il y avait un ministre de Bethléhem en Juda, *de la famille de Juda*, et il était lévite et il demeurait là.....

(2) Sur la signification de quelques unes des dénominations données aux classes lévitiques (Hebronites, Libnites, Eder, Jeremoth etc.) et même à des membres individuels de la tribu (Qorah, Qahath, Merari, Izhar), voir Kloster-

cas très remarquable se présente 1 Chron. XXV 4 ; ici nous lisons plusieurs noms de familles lévitiques, comprises sous la division de Heman, qui ont tout l'air de former ensemble une phrase ; celle-ci pourrait être considérée comme le nom collectif et symbolique donné à l'ensemble des familles en question (1) ; mais les membres de la série, désignés respectivement par un des termes de la phrase, se présentent comme des individus déterminés dans l'énumération qui suit, vv. 23 ss.

Nous n'avons point à entrer plus avant dans la discussion de cette question pour le point qui nous occupe. Quelque solution que l'on préfère y donner, l'essentiel ici, c'est que l'organisation que l'auteur du livre des Chroniques attribue à la corporation des lévites-chantres avant l'exil, ne répond aucunément à la situation qui règnait de son temps. Il ne paraît point que sous le second temple il y ait eu des divisions désignées sous les noms de Héman et de Ethan. Ce qui serait dans tous les cas contraire aux données que nous possédons sur l'histoire de cette époque, c'est la supposition que la division asaphite n'aurait pas même été, du moins numériquement, la principale. Le livre des Chroniques expose qu'avant l'exil les chantres étaient répartis en vingt quatre classes, lesquelles, à raison de douze groupes ou familles par classe, comprenaient ensemble deux cent quatre vingt huit familles. Or sur les vingt quatre classes, quatre seulement sont rangées sous le nom d'Asaph, six sous celui de Jeduthun ou Ethan ; quatorze sous celui de Héman. Ce n'est point l'état de choses existant au quatrième siècle qui pourrait avoir inspiré à notre auteur une pareille théorie. Ajoutons que la manière dont s'échangent dans les Chroniques les noms Ethan et Jeduthun, appliqués à la même division, révèle une fluctuation qui ne saurait être l'effet d'un

mann *Geschichte des V. I.* p. 162. Il faut toutefois se garder en cette matière d'attacher trop d'importance à certains rapprochements.

(1) Il est plus probable qu'à partir de Hananja, ou de Giddalti, une corruption du texte analogue à celle de 2 Sam. XXIII 8 a été la cause de tout le mal. Peut-être aussi sommes-nous en présence d'une substitution fictive à une série de noms perdus qu'il fallait remplacer par d'autres pour compléter le nombre des 14 classes de chantres de la division Heman.

caprice de l'auteur ni de l'usage reçu à une même époque ; elle ne peut mieux s'expliquer que par la divergence entre des documents se rapportant à des époques différentes.

Il est inutile de rappeler encore que les données des Chroniques touchant la constitution des collèges judiciaires et du tribunal suprême à Jérusalem sous Josaphat (2 Chron. XIX 5-11) ne reproduisent point, comme Wellhausen incline à le croire (1), l'organisation en vigueur à l'époque de l'auteur ; que la description, 2 Chron. XXIX 1-31, de la générosité du peuple dans l'offrande des dîmes et autres redevances aux prêtres et aux lévites, sous le règne d'Ezéchias, n'est point calquée sur l'usage qui règnait au temps du Chroniste (2), etc.

La conclusion à laquelle nous conduit l'examen auquel nous venons de nous livrer, c'est que les lévites préexiliens du livre des Chroniques, ne sont point une création fantaisiste de l'auteur, n'ayant d'autre fondement historique que celui des institutions établies à sa propre époque. Pour expliquer p. e. comment ce sont des lévites, et non des prêtres, qui sont préposés à la garde et à l'administration du trésor et des magasins du temple de Salomon, d'après les Chroniques, il ne suffit point de dire que « la prédilection du Chroniste pour les lévites est bien connue » (3). La distance qui sépare l'organisation du personnel du culte sous le second temple, de celle que le Chroniste suppose et décrit pour l'époque des Rois, prouve que les données mises en œuvre par l'annaliste sacré étaient, comme il l'atteste lui-même, empruntées à des sources anciennes.

* * *

Il n'est guère de critique qui ne reconnaisse d'assez bonne grâce que l'auteur des Chroniques ait pu se servir de documents déjà existants. La source dont il s'est servi était, d'après Stade (4), un ouvrage postexilien « écrit dans le même esprit ».

(1) *Prolegomena* p. 196 s.
(2) Wellh. ibid. p. 198.
(3) Schürer II p. 216.
(4) *Geschichte des V. I.* I p. 84.

C'est peut-être très juste, mais insuffisant. Wellhausen admet lui aussi qu' « il se peut que la Chronique ne trace point de sa propre autorité et à ses propres risques, mais d'après des documents écrits, un tableau de l'Israël ancien aussi contraire comme couleur et comme dessin à la tradition authentique. Seulement, ajoute-t-il, sa valeur historique ne s'en trouverait pas modifiée le moins du monde » (1). Cependant, en ce cas, de quel droit affirme-t-on que l'auteur a simplement reporté à l'époque davidique les institutions existantes *de son temps* (2) ? que partout où il s'écarterait de « la statistique *du présent* », c'est qu'il donne libre carrière à sa fantaisie ? (3) On émet donc ces appréciations un peu à l'aventure, sans s'inquiéter de savoir quel est au juste cette « époque de *l'auteur* », ce « présent », dont les institutions auraient servi à la description de l'histoire préexilienne. Que les relations du Chroniste datent, à leur origine et quant au fond sur lequel celui-ci aurait brodé, du cinquième, du quatrième ou du troisième siècle, *il faut* qu'elles aient comme base et comme motif la situation en vigueur dans le milieu postexilien où elles furent d'abord mises par écrit. — En fait, à aucun moment de la période postexilienne la situation du personnel du culte ne fut semblable, même de loin, à celle que dépeint l'histoire préexilienne du Chroniste. Il est absolument inexact, d'ailleurs, que dans les Chroniques les Aaronides et les lévites jouent partout le rôle auquel ils ont droit d'après le Code sacerdotal (4). Les lévites dans les Chroniques occupent un rang et jouent un rôle beaucoup plus considérables que dans la Loi. Ceux qui écrivent avec la plus sereine assurance que, dans la mesure où « la statistique du clergé » chez le Chroniste repose sur la réalité, cette réalité est postexilienne, tombent dans le défaut qu'ils reprochent à notre auteur. Nous aurons à examiner ultérieurement si le tableau que celui-ci nous trace de l'Israël ancien, est si évidemment contraire, comme couleur

(1) *Proleg.* p. 230.
(2) Wellh. l. c. p. 217.
(3) id. p. 226.
(4) Wellh. l. c. p. 226.

et comme dessin, à la tradition authentique. Mais dès à présent nous avons le droit de dire qu'il est inconcevable qu'un écrivain de l'époque du second temple, fût-il lévite (1), aurait, de son propre chef, par pur caprice, sans autre règle que son imagination, créé pour l'époque des rois un ordre lévitique jouissant de privilèges inouïs, n'ayant aucun fondement dans la Loi, parfois même opposés aux règlements de la Loi, et dont il n'était resté aucun vestige au temps où il vivait lui-même.

Movers a écrit sur les sources des Chroniques un chapitre (2) dont les conclusions se trouvent, en substance, confirmées par les observations que nous venons de faire dans les pages qui précèdent.

Le Chroniste s'est principalement servi, pour son histoire du royaume de Juda, de deux ouvrages ; il utilisa d'abord les livres canoniques de *Samuël* et des *Rois* ; puis un autre document diversement cité suivant ses diverses parties et nommé de son titre complet *Midrasch Sepher hammelākîm* (2 Chron. XXIV 27). Ce *Midrasch* se distingue par ses discours didactiques et ses listes de noms (3). Ces dernières peuvent avoir été empruntées directement, ou par l'intermédiaire de documents plus récents, à des archives sacerdotales ou à des débris d'annales d'Etat (4).

Le Midrasch avait pour base un *Sepher hammelakim* distinct de nos livres de Samuël et des Rois. Cependant l'auteur du « Sepher hammelakim » et celui de nos livres de Samuël et des Rois, doivent avoir, en partie, puisé aux mêmes sources, notamment aux annales d'Etat fréquemment citées dans ces derniers. De plus le « Sepher hammelakim » a servi lui-même de source à l'auteur de Samuël et des Rois (5). Le « Sepher hammelakim » contenait notamment des morceaux didactiques

(1) Driver *Introduction* p. 519.
(2) *Kritische Untersuchungen*, p. 162-197.
(3) Movers l. c. p. 182 s.
(4) l. c. p. 183.
(5) l. c. p. 186 s.

sous forme de discours, tels que 2 Sam. VII, 1 R. VIII 12-61. Ici des indices très clairs montrent l'origine préexilienne de l'ouvrage ; il y est pourtant déjà fait allusion à des déportations partielles (1).

Le *Midrasch* composé sur le « Sepher hammelakim » était d'origine postexilienne (2). Il avait pour objet de faire servir l'histoire à des vues didactiques et adapta en conséquence les récits de sa source aux goûts du temps (3). — Son style et son vocabulaire se ressentent également de l'époque de l'auteur (4). Nous ajouterons que les aperçus du *Midrasch* sur la situation et le rôle des lévites, remontaient, selon toute apparence, au « Sepher hammelakim » préexilien, issu sans doute lui-même d'un milieu sacerdotal ou lévitique. En bien des cas ce qui revenait en propre à l'auteur du *Midrasch*, doit s'être borné à des modifications purement rédactionnelles ; le paragraphe suivant nous en apportera la preuve. Il est inutile de rappeler encore que les Chroniques renferment aussi des données relatives à la période postexilienne.

Il importe de constater que l'auteur des Chroniques suit ses sources pas à pas, comme le prouve la comparaison avec les livres de Samuël et des Rois pour les passages qu'il leur a empruntés. Il montre le même scrupule de fidélité dans les livres d'Esdras et de Néhémie qu'il rattacha à son histoire des rois de Juda. Très souvent il y reproduit le texte même des Mémoires authentiques de ses héros, et là où il abrège il demeure en parfaite conformité avec les données des documents. Ses lévites préexiliens, p. e., diffèrent de ceux du temps de Zorobabel, de Néhémie et d'Esdras, aussi bien que de ceux de sa propre époque. Cependant, au point de vue de la rédaction, on reconnaît naturellement, ça et là, la trace de sa main,

(1) p. 191 s. — Nous aurons l'occasion de constater qu'à ce point de vue le discours de Salomon tel qu'il est reproduit 1 R. VIII, accuse des remaniements qui n'ont pas touché le morceau tel que nous l'a transmis l'auteur des Chroniques.

(2) pp. 175, 193.

(3) l. c. p 194 s.

(4) Cfr. Driver *Introduction* p. 535 ss.

aussi bien dans les livres des Chroniques que dans ceux d'Esdras et de Néhémie (1).

§ 5. *Les récits parallèles des Chroniques et des livres de Samuël et des Rois.*

Nous avons rappelé plus haut que le témoignage des Chroniques touchant l'organisation des lévites préexiliens, était rejeté par un grand nombre d'auteurs, surtout pour deux raisons. Sur la première, à savoir le silence qu'observent au sujet des lévites distincts des prêtres les documents dont l'origine préexilienne est reconnue, nous aurons à revenir plus loin. C'est ici l'endroit d'examiner en détail la seconde. Est-il vrai que la comparaison des récits des Chroniques dans lesquels les lévites jouent un rôle marquant, avec les récits parallèles de Samuël et des Rois d'où les lévites sont absents, montre positivement que les premiers sont dictés par l'esprit de système ; qu'ils ne méritent aucun crédit au point de vue historique ?

A. Les récits du transport de l'arche à Jérusalem.

(2 Sam. VI, 1 Chron. XIII, XV).

Au 2e livre de *Sam.* VI nous lisons la relation du transport de l'arche de la Gibea au Sion. Ce transport se fit en deux étapes ; la première fois, à la suite du châtiment qui avait frappé Uzza, l'arche fut déposée dans la maison d'Obed-Edom. Plus tard, après un intervalle de trois mois, elle fut conduite à la résidence royale. Ce récit n'associe à David, dans l'accomplissement de cet acte éminemment religieux et dans les cérémonies sacrées qui l'accompagnèrent, ni lévites ni prêtres. — Le 1er livre des Chroniques au contraire, dans la description qu'il en fait au ch. XIII puis au ch. XV 12-15, 25-29, accorde une place importante aux ministres du culte. Dès le début le

(1) Les particularités de langue et de style communes aux Chroniques et aux livres d'Esdras et de Néhémie, sont indiquées par Driver l. c.

roi convoque les prêtres et les lévites pour l'assister dans son entreprise (XIII 2). L'auteur insiste surtout (XV 3 ss.) sur la part que prirent les prêtres et notamment les lévites au transport de l'arche de la maison d'Obed-Edom à la cité de David ; il explique le malheur arrivé pendant la première partie du parcours, comme la suite d'une irrégularité commise : on avait conduit l'arche sur un char au lieu de la porter à bras. Cette fois-ci les lévites devront la porter comme la loi l'exige (XV 12-15).

Notons avant tout que l'explication donnée ici de la mort de Uzza ne renferme pas la moindre contradiction avec le récit du livre de Samuël et de 1 Chron. XIII. Il est très vrai que Uzza s'était attiré le châtiment divin par sa témérité. Mais son acte avait été occasionné par le procédé même que l'on avait employé pour le transport de l'arche. Conduire celle-ci sur un char, c'était l'exposer à des irrévérences graves, dignes des plus sévères répressions. On comprend parfaitement que l'aventure tragique de Uzza inspire à David, dans le récit du Chroniste, cette recommandation adressée aux lévites : « Vous *porterez* l'arche de Jéhova à l'endroit que je lui ai préparé ; car la première fois vous ne l'avez point fait ; Jéhova notre Dieu nous infligea un malheur parce que nous ne l'avons point honoré comme il convenait. » Uzza fut puni de mort pour avoir profané l'arche en y portant la main ; mais dans le fait particulier de cette punition on pouvait reconnaître en outre la manifestation de la colère divine provoquée par la violation des règles établies pour le transport de l'arche. Cette appréciation exposée dans le livre des Chroniques se trouve confirmée indirectement par le récit du livre de Samuël. Il est à remarquer en effet qu'ici il est pareillement rapporté que dans la seconde partie du trajet, de la maison d'Obed-Edom à la cité de David, l'auguste châsse fut, non plus traînée par des bœufs, mais portée à bras d'hommes (v. 13). Il est très peu probable que dans la relation primitive ce changement de conduite aura été présenté comme purement accidentel ou arbitraire. On devait y lire sans aucun doute les motifs qui avaient dicté

l'adoption du nouveau mode de transport ; et il est d'autant plus à présumer que celui-ci y était envisagé comme le seul conforme à la loi ou à la tradition, que les données bibliques s'accordent parfaitement sur ce point. Le code sacerdotal n'est pas seul à décrire l'arche comme un meuble portatif. Le Deutéronome lui aussi connaît les « prêtres porteurs de l'arche ». Aucun mot n'insinue que les hommes de Qiriath-Jearîm, invités par ceux de Beth-Semes à prendre l'arche chez eux, aient employé à cet effet un matériel roulant (1 Sam. VI 21, VII 1). Aussitôt que l'arche fut arrivée à Bethsemès de chez les Philistins, les habitants de la ville s'étaient empressés de détruire le char et d'en faire servir le bois à brûler les bœufs en holocauste (VI 14). 1 Sam. ch. IV v. 4 il est dit simplement encore une fois, que l'arche fut portée (וישׂאו) de Silo au camp des Israélites, sans qu'il soit fait mention d'instruments de transport d'un genre particulier. Qu'on lise aussi 2 Sam. XV 24, 25. Nous le répétons, le récit primitif de l'installation de l'arche sur le mont Sion, a dû expliquer pourquoi, au lieu de la faire traîner comme dans la première partie du parcours, on la porta pendant la seconde étape, à bras d'hommes. La narration du livre de Samuël ne formule plus cette explication en termes explicites ; le livre des Chroniques en donne une que rien n'empêche d'accepter comme celle du récit primitif. Elle se trouve en harmonie parfaite, quoi qu'on en ait dit, avec toutes les circonstances de l'événement. Lorsque David, frappé de la mort de Uzza, n'ose point introduire l'arche dans sa résidence (2 Sam. VI 8-10, 1 Chron. XIII 11-13), c'est qu'à ses yeux l'accident trahit le mécontentement de Jéhova, non seulement contre celui qui s'était rendu coupable de sacrilège, mais d'une manière plus générale contre ceux qui avaient pris part à la cérémonie dans les conditions où elle s'était accomplie. Le châtiment dont les Bethsémites furent victimes pour avoir regardé l'arche à découvert (1) n'empêcha pas ceux de Qiriath-

(1) Cfr. Wellh. *Der Text der BB. Samuelis* p. 65 s. — Il est probable qu'au sens de l'auteur de 1 Sam. VI 19, le crime ou la transgression du peuple n'aura pas consisté purement et simplement dans *l'acte de regarder*

Jearîm de porter l'arche à leur ville ; ils n'avaient rien à craindre parce qu'ils n'avaient été pour rien dans la faute commise. De même si David se fût senti complètement à l'abri de tout reproche, il n'aurait pas eu lieu de redouter des malheurs pour lui-même ou pour sa ville. Il attend trois mois. Ce n'est qu'après cet intervalle que, rassuré par le sort d'Obed-Edom et voyant que le courroux divin s'était apaisé, il se décide à recevoir l'arche sur le Sion. Mais cette fois celle-ci n'est plus traînée sur un char ; on la porte. C'est, comme le dit le récit des Chroniques, un retour à l'usage traditionnel et par le fait même une juste précaution en vue d'éviter à l'avenir des aventures comme celle que l'on avait eu à déplorer la première fois.

Nous venons de constater que le Chroniste complète les données de 2 Sam. VI en donnant l'explication d'un fait qui se trouve rapporté en ce dernier endroit aussi bien que dans son propre récit. On n'a point le droit, dès lors, de mettre en suspicion tels autres détails de sa narration, pour la seule raison qu'ils lui sont propres. L'auteur de Samuël ne dit point qui étaient « les porteurs de l'arche » dont il parle au v. 13. Quand le Chroniste raconte que c'étaient les lévites, la comparaison avec le récit du livre de Samuël nous autorise d'autant moins à voir là une pure invention, que dans ce dernier les prêtres non plus ne sont pas mentionnés. Il est bien certain pourtant que les ministres du culte ne restèrent pas étrangers à la solennité décrite ; que notamment Sadoq et Abjathar durent y prendre une part importante. Le silence que garde sur les lévites le récit du livre de Samuël ne fournit donc pas l'ombre d'une preuve que leur mention dans la narration des Paralipomènes soit due à la fantaisie de l'auteur.

l'arche, comme W. l'entend l. c. ; ce n'est pas autant l'acte lui-même que l'objet de l'acte sur lequel la notice veut appuyer. « Et Dieu frappa les hommes de Bethsémes parce qu'ils avaient porté les yeux sur *l'arche de Jéhova* ». C'est l'arche elle-même, directement, l'arche à découvert, qu'ils avaient regardée. C'est plutôt la profanation subie par l'arche, que la curiosité des coupables qui doit être expiée. Cfr. Num. IV 20.

B. Récits de la construction et de la dédicace du temple de Salomon.

(1 R. V-VIII 2 Chron. II-VII).

La relation des actes de Salomon, qui forme la première partie de notre livre des Rois (1 R. I-XI), dérive sans doute, soit directement soit indirectement d'un document cité 1 R. XI 41 sous le titre d'*Annales de Salomon*. De même que l'histoire des rois de Juda et d'Israël se rattache intimement dans notre livre à l'histoire de Salomon, de même celle-ci est introduite par deux chapitres (1 R. I-II) qui servent en même temps de clôture à l'histoire de David et font suite au ch. XX de 2 Sam. Les récits concernant Samuël, Saül, David sont reliés entre eux de la façon la plus étroite, comme ils se joignent aussi très naturellement à l'histoire des Juges (Jud. III-XVII). Les livres des Juges, de Samuël et des Rois forment ainsi un tout assez bien arrondi, quoique issu de la compilation d'extraits de sources diverses. Cet ouvrage historique fut composé avant l'exil de Babylone. Les chap. XVII-XXI du l. des Juges et XXI-XXIV de 2 Sam., qui y furent, semble-t-il, insérés après coup, le divisèrent en trois sections. La rédaction, qui se poursuivit jusque après la ruine du royaume de Juda, et même après l'an 561, comme le prouve 2 R. XXV 27 ss., laissa de ses traces dans les diverses parties de l'ouvrage, comme nous pourrons le constater aussitôt en ce qui touche le récit de la construction et de la dédicace du premier temple. Rien d'ailleurs ne permet d'affirmer que l'auteur auquel remonte la composition des livres de Samuël et des Rois, ait voulu citer toutes les sources auxquelles il emprunta les éléments de son œuvre. La question de savoir s'il se contenta toujours de reproduire tels qu'il les avait sous les yeux les récits qu'il inséra dans son livre ; ou si, à l'occasion, il jugea opportun de les modifier d'une façon ou d'une autre, n'est souvent pas facile à résoudre. On devra d'autre part en examinant chaque cas particulier, tenir compte de la part qui revient aux rédactions postérieures.

* * *

Les chapitres V 16-VI, VII 13-51 exposent les préparatifs et l'exécution de la grande entreprise de la construction du temple de Jérusalem, ainsi que le détail de l'ameublement de l'édifice sacré ; le ch. VIII renferme la description de la dédicace solennelle du sanctuaire. Ici, au v. 4, il est dit que l'arche, le tabernacle et tous ses ustensiles sacrés, furent portés en grande pompe à la nouvelle demeure de Jéhova par « *les prêtres et les lévites* ». Seulement on fait remarquer que ce verset, absolument superflu entre les vv. 3 et 6, est dû sans doute à une interpolation, aussi bien que le v. 5 où il est question de la עדת ישׂראל (1).

Le 2e livre des Chroniques nous offre à son tour, aux chapitres II-VII, une relation des travaux de Salomon, absolument parallèle à celle de 1 R. V-VIII (2). Certaines parties, notamment la prière de Salomon, puis le morceau qui fait suite de part et d'autre à la description de la dédicace et où nous lisons les promesses et les menaces que Jéhova fit entendre à Salomon dans une apparition nocturne (3), se répondent presque à la lettre. Cependant, même au milieu de ces éléments com-

(1) Kuenen *Hist. Crit. Ond.* I p. 184.

(2) D'après 1 *Chron.* XXVIII les premiers préparatifs de l'œuvre remonteraient à David. Certains auteurs se livrent à ce propos à des plaisanteries qui n'ont rien de commun avec la critique. Ceux qui disent p. e. qu'au rapport de 1 Chron XXVIII 19, David reçut le plan du temple, tout tracé, *schwarz auf weiss*, de la main de Jéhova, n'ont pas bien considéré le texte ; sinon ils auraient reconnu que, même en l'état où il nous est parvenu, il ne saurait avoir ce sens, s'il en a un quelconque (cfr. Oettli u. Meinhold, *in l.*). Dans le contexte il a été question de David, depuis v. 11, à la troisième personne ; au v. 19 au lieu de עָלַי il faut lire la préposition sans le suffixe ; על השׂכיל peut signifier *avec sagesse*. Il est possible qu'au lieu de מיד יהוה il faille lire en conséquence מיד דויד ; le passage entier v. 11 ss., dont le v. 19 forme l'épilogue, parle des instructions de David à son fils de Salomon. Au v. 12 l'auteur dit lui-même que les plans et projets étaient conçus par David ; par où l'on voit, dans tous les cas, en quel sens ils pouvaient venir de Jéhova, — non pas *schwarz auf weiss*.

(3) 1 R. IX 1-9 ; 2 Chron. VII 11-22.

muns, il y a des passages appartenant en propre à l'une ou l'autre des deux narrations. Ainsi 2 Chron. V 11ᵇ-13, VI 13, 40-42, VII 1ᵇ-6 manquent dans le livre des Rois ; d'autre part 1 R. VIII 50ᵇ-53, 54ᵇ-61 ne se retrouvent pas dans les Chroniques.

De même que l'auteur de *Rois* cite comme source d'informations plus amples les *Annales de Salomon*, ainsi l'auteur des Chroniques renvoie le lecteur aux « paroles du prophète Nathan, la prophétie de Ahia le Silonite et à la révélation de Jeʿdo le Voyant sur Jeroboam fils de Nabat » (IX 30), visant par cette citation une section déterminée du *Midrasch Sepher Hammelakim* où il puisa en grande partie les données de son histoire.

Il n'est pas douteux que la relation du livre des Rois ne soit, au fond, d'origine préexilienne (VIII 8, 12-53, 54-61). D'autre part, comme nous le verrons, elle porte en plus d'un endroit la trace d'une rédaction postérieure à la destruction du royaume de Juda. Mais l'auteur préexilien lui-même, celui qui a écrit le passage VIII 54-61, a-t-il simplement reproduit, sans se permettre aucune modification, aucune interversion, le texte que lui offrait sa source ? C'est ce que nous apprendra également une comparaison attentive avec les données des Chroniques.

Nous pourrons nous convaincre, sans doute, que le récit du Chroniste, soit sous la plume même de l'auteur, soit à la faveur de remaniements plus récents, a subi l'influence de celui du livre des Rois. Mais ce que nous espérons établir en même temps, et ce qui est d'une réelle importance pour notre sujet, c'est que ce dernier ne fut point la source unique ni principale du Chroniste. Même les parties essentielles qu'il a en commun avec le livre des Rois, ce n'est pas ici que l'auteur des Chroniques les a prises. Elles lui sont arrivées par une autre voie, d'un document préexilien qui servit peut-être lui-même de source à l'auteur des *Rois*.

Il est à remarquer tout d'abord que l'exposé des préparatifs faits par Salomon en vue de la construction du temple, diffère assez notablement dans les deux relations ; ainsi les messages

échangés entre le grand roi et Hiram sont rédigés autrement 1 R. V 16-23 et 2 *Chron.* II 2-15. Cependant déjà ici nous trouvons des éléments qui prêtent à la comparaison. D'après le Chroniste, Salomon détermine dans sa lettre même le salaire qu'il paiera aux ouvriers (v. 9) ; l'engagement est conçu, au contraire, en termes généraux, dans le texte du livre des Rois (v. 20). Un peu plus loin v. 25 celui-ci énumère les obligations de Salomon, en matière de froment et d'huile, comme dues annuellement à Hiram pour l'entretien de « sa maison » ; il ne fait en outre aucune mention du vin et de l'orge. C'est également « pour sa maison » que Hiram, d'après le texte du livre des Rois, avait demandé des aliments (v. 23). Nous devons préférer le texte des Chroniques : c'est aux ouvriers que ces envois étaient destinés (2 Chron. V 9, 14 coll. 1 R. V 20) ; Hiram lui-même fut payé d'une autre manière (1 R. IX 11b-14) (1). — D'après *Chron.* II Salomon avait demandé (v. 6) et Hiram avait promis de lui envoyer (v. 12), un homme capable de diriger les travaux. L'auteur des Rois n'en fait pas mention dans la correspondance entre les deux princes ; mais il y revient plus loin aux vv. 13-14 du ch. VII. A cette occasion encore nous avons à constater le désordre qui règne dans la rédaction de cette partie du récit où la description des travaux du temple est interrompue par celle de la construction du palais royal (VII 1-12). Est-ce bien Hiram (vv. 14, 40, 45) qui est le sujet de la phrase au v. 21 ? — De même que le texte des Chron. fait fixer à Salomon, dans son message au roi de Tyr, le montant du salaire en nature qu'il s'engage à payer aux ouvriers, de même il prête à Hiram l'indication de la rade de Joppé comme lieu de destination pour les envois de bois, à charge pour Salomon de les prendre là (v. 9). D'après 1 R. V 23, au contraire, Hiram, se chargeant de faire transporter le bois du Liban au bord de la mer, aurait demandé à Salomon où les matériaux devaient être livrés ? Encore une fois, le

(1) Il y eut probablement un échange de villes d'un roi à l'autre ; 2 *Chron.* VIII 2 répond à 1 R. IX 19.

texte des Chroniques a plus de chance de nous rapporter la version primitive ; c'est, sans doute, pour se ménager l'occasion d'attribuer au roi de Tyr une marque de déférence de plus à l'égard du fils de David, qu'un rédacteur a fait ignorer à Hiram, qui pourtant savait déjà très bien que le bois devait être fourni par voie de mer, en quel endroit il devait le faire atterrir !

Pour ce qui regarde la description des travaux de construction et d'ameublement du temple, la relation du livre des Rois, dans sa forme actuelle (VI, VII 13-51), se distingue du tableau parallèle du livre des Chroniques (III-IV) par sa prolixité et les répétitions qui y abondent, ainsi que par le désordre qui y a été introduit. Cependant, malgré les différences accidentelles, l'affinité littéraire entre les deux morceaux est manifeste. L'ordre suivi est le même dans les grandes lignes : d'abord le temple avec le portique, puis le Saint des Saints et les chérubins qui le couvrent de leurs ailes ; ensuite les meubles d'airain, avec récapitulation et indication de l'endroit où ils furent fondus ; enfin l'autel des parfums, la table des pains de proposition, le candélabre à sept branches, et autres ustensiles en or. Dès l'abord l'exposé plus concis, plus sobre, des Chroniques semble avoir l'avantage sur celui des Rois. Ce n'est pas le Chroniste qui a abrégé, ce qui d'ailleurs, du moins en pareille matière, n'était pas dans ses habitudes ; c'est la rédaction qui a développé de l'autre côté.

Le plan de la description se dessine avec une entière simplicité 2 Chron III-IV. Après une notice préliminaire touchant le lieu et l'époque de la construction (III 1-2), nous apprenons quelles étaient les dimensions des fondements (v. 3). Puis les diverses parties de l'édifice sacré sont envisagées à commencer par le devant : *le portique*, avec ses dimensions (1) et les décors ; *le bâtiment antérieur* du temple proprement dit (2)

(1) 2 Chron. III 4, au lieu de מאה ועשׂרים lisez אמות עשׂרים : la hauteur était de 20 *coudées*. Le portique était plus bas de 10 coudées que le bâtiment du temple (1 R. VI 2) cfr. Movers *Kritische Untersuchungen*, p. 252.

(2) Il est remarquable que les dimensions du *hêkal* ne sont pas indiquées

orné pareillement de revêtements en bois précieux, de plaquages en or, de sculptures, etc. ; enfin *le Saint des Saints*, dont on expose en peu de mots les dimensions et la splendeur : l'or qui y fut prodigué s'élevait au montant de 600 talents ; dans le Saint des Saints se trouvaient debout les deux chérubins recouverts d'or et occupant toute la largeur du sanctuaire de leurs ailes étendues (8-14) (1). Après cet aperçu sur l'aménagement de la maison elle-même, arrive l'exposé des objets et meubles d'airain : les deux colonnes placées devant la façade (15-17) (2), l'autel des holocaustes (IV 1), le grand bassin etc. ; suit une récapitulation sommaire (12 ss.), et enfin l'énumération des objets en or (19 ss.). — Dans le livre des Rois les lignes de ce tableau, notamment dans la partie consacrée à l'édifice, sont presque effacées sous une surcharge

à part, comme celles du portique (longueur et hauteur) et du saint des saints (longueur et largeur). Le l. des Rois nous apprend que le portique avait une longueur de 10 coudées (VI 3). 1 R. VI 2 la longueur de 60 coudées est donnée comme dimension d'un tout qui avait 30 coudées de hauteur. Cette dernière donnée ne convient qu'au *hêkal* seul Or celui-ci n'avait pas 60 coudées de longueur (v. 17). Les indications touchant l'étendue des fondements, que nous retrouvons 2 Chron. III 3 pour l'ensemble des bâtiments du temple, ont été combinées 1 R. VI 2 avec la hauteur du *hêkal*. Au reste ici les LXX diffèrent du texte massorétique ; ils ont corrigé, par une corruption nouvelle, d'après v. 17, la teneur du v. 2 qui était déjà résultée d'une confusion. Peut-être au v. 17 les quarante coudées que le temple mesure pour la partie qui précède le saint des saints, s'appliquent-elles au *hêkal* et au *ûlam* réunis. En ce cas le saint des saints ayant 20 coudées de longueur, le *ûlam* 10, il en resterait 30 pour le *hêkal*

(1) Le v. 24 parle d'une tenture faite de tissus précieux et destinée sans doute à mieux protéger contre tout regard profane l'intérieur du saint des saints. Le livre des Rois ne parle point ou ne parle plus dans le texte actuel de ce rideau sacré : le Chroniste sait très bien lui aussi que l'entrée du sanctuaire de l'arche était munie de portes dorées (IV 22 b) Mais encore une fois, ces portes ne rendaient pas la tenture intérieure superflue.

(2) La longueur des deux colonnes Jakhin et Boaz (35 coudées), ainsi que la hauteur des chapiteaux (5 coudées) sont indiquées par des chiffres qui donnent la somme des dimensions réunies. Chaque colonne avait 17 1/2 coudées ; chaque chapiteau 2 1/2 coudées ; une colonne surmontée du chapiteau 20 coudées. Vr. 2 R. XXV 17, où les mesures sont rapportées sans les fractions. 1 R. VII 16, Jér. LII 21 la hauteur de 5 coudées pour chaque chapiteau est le résultat d'une confusion. Cfr. Movers l. c., p. 252 s.

de détails exposés suivant un nouveau principe de division, d'abord pour le dehors (VI 4 ss.), puis pour l'intérieur du temple (v. 15 ss.). Nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que le morceau inséré VII 1-12 sépare violemment la description du temple de celle du mobilier d'airain ; le passage VI 11-13 lui aussi constitue une interruption injustifiable, due à la rédaction. Jusqu'à deux ou trois reprises et dès le début nous rencontrons la formule, trop emphatique pour être originale : et *Salomon bâtit la Maison et il l'acheva* (VI 3 (LXX), 9, 14). La date de la fondation (VI 1) est rappelée une seconde fois VI 37. L'insistance fatigante sur les revêtements en bois de cèdre et les plaquages en or, qui amène d'ailleurs des dérangements dans l'ordre de la description (VI 20^{b}, 22^{b}, coll. VII 48) (1), la minutie exagérée de certains détails, font sur le lecteur l'impression de partir d'un sentiment d'enthousiasme, s'expliquant sans doute chez quelqu'un qui fut témoin oculaire de ces magnificences, mais n'en ayant pas moins le caractère d'une admiration rétrospective. L'autel d'airain a été supprimé entre VII 22 et 23, peut-être à cause de l'écart que l'on se permit à ce sujet dans le temple de Zorobabel. Le directeur des travaux envoyé par le roi de Tyr (VII 13) sert simplement à introduire, moyennant une reprise du récit nécessitée par VII 1-12, la description des objets d'airain ; c'est pourquoi il est présenté seulement comme expert en cette matière ; à la différence de l'éloge qui en est fait Chron. II 12, où l'artiste tyrien était recommandé en outre pour sa compétence dans l'industrie qui faisait la gloire principale de sa patrie, à savoir celle des tentures et tissus précieux.

* * *

(1) D'après VII 48, l'autel des parfums et la table des pains de proposition étaient en or ; les deux meubles précieux sont d'ailleurs énumérés en cet endroit en tête de toute une série d'objets du même métal. D'après VI 20^{b}, 22^{b}, au contraire, l'autel aurait été en bois de cèdre plaqué d'or ; les données de ces deux derniers versets ne sont pas conçues en termes très clairs dans l'état actuel du texte.

Nous nous sommes arrêté assez longtemps à ce parallèle de la double description des travaux du temple. Ces considérations préliminaires n'auront pas cependant été inutiles. Nous arrivons à la partie du récit qui nous intéresse plus directement ; c'est celle où est racontée la cérémonie de la dédicace. Ici la relation du livre des Rois (VIII-IX 1-9) et celle des Chroniques (V-VII) se rapprochent de beaucoup plus près ; elles sont à peu près identiques. Les différences les plus marquées consistent dans les passages 2 Chron. V 12 ss., VII 1 ss., qui ne se lisent point dans le récit des Rois. Dans ces passages les lévites sont mis en scène à côté des prêtres.

Nous avons déjà rappelé plus haut qu'il se rencontre dans le morceau que nous examinons à présent des indices certains de composition préexilienne ; ces indices sont communs aux deux relations. D'autre part nous retrouvons également dans le texte que nous en offre le livre des Rois, des traces de révision postérieure à la ruine du royaume de Juda. A ce point de vue déjà la comparaison avec les passages parallèles du livre des Chroniques n'est pas dépourvue d'intérêt.

Kuenen cite comme un produit de la rédaction exilienne 1 R. IX 1-9 ; les vv. 7-9 montrent, dit-il, que l'auteur connaît déjà l'accomplissement effectif de la menace proférée ici contre les Juifs en cas d'infidélité : Israël est banni et le temple est en ruines (1). Au v. 8 nous lisons dans le texte massorétique : והבית הזה יהיה עליון ; ce qui n'a pas de sens ; il faut lire sans aucun doute יהיה לעיין « cette maison sera réduite en ruines ». Nous doutons cependant que même dans ces conditions, le passage, considéré en lui-même, trahisse d'une façon évidente l'origine que Kuenen lui attribue. Michée avait fait entendre la même menace contre la ville sainte et le temple en termes presque identiques : וירושלם עיין תהיה « Jérusalem sera un monceau de ruines » (III 12)... Jérémie lui aussi avait, un peu plus tard, annoncé le châtiment qui n'épargnerait pas même la maison de Dieu profanée par le peuple prévaricateur.

(1) l. c. p. 420, 421.

Dans tout le reste de notre morceau 1-9, il n'y a rien qui ne soit parfaitement conforme aux termes de la sanction qui accompagne la législation deutéronomique et qui ne puisse, en conséquence, avoir été écrit avant la captivité. Il est même à remarquer que les promesses en cas de fidélité à la loi divine, sont fortement accentuées vv. 3-5. Toutefois nous croyons nous-même que le v. 8 a subi l'influence d'une main plus récente. Mais nous le concluons de la comparaison avec 2 Chron. VII 21. Ici nous lisons : ...והבית הזה אשר היה עליון : « *Et cette maison qui fut glorieuse*, quiconque passera près d'elle sera frappé de stupeur ». Klostermann croit que ces mots ont disparu du texte du livre des Rois et que celui-ci comprenait à l'origine les deux membres : *cette maison qui fut glorieuse, sera réduite en ruines*... Comme corollaire à cette hypothèse, il faudrait admettre que dans le passage cité du livre des Chroniques le membre conservé dans le texte des Rois a été omis ou supprimé après coup. Ce serait très étrange. Il est beaucoup plus vraisemblable que nous sommes ici en présence d'une double version d'un même énoncé primitif. A laquelle faut-il attribuer la priorité ? On ne voit aucune raison qui eût pu amener le changement de la version du livre des Rois, restituée suivant l'exigence du contexte, en celle offerte par le livre des Chroniques ; mais il est facile, d'autre part, de se rendre compte du motif qui aurait, après la catastrophe de 586, occasionné le changement de la formule conservée par ce dernier en celle de 1 R. IX 8. Il se peut parfaitement d'ailleurs que la version primitive représentée par les Chroniques, ait amené le retour en ce dernier endroit, de עליון à la place de לעיין.

Comparer encore à ce point de vue 1 R. VIII 34 à 2 Chron. VI 25. Il n'est pas question ici de l'exil de Babylone, mais de revers accidentels ayant pour conséquence la déportation en pays étrangers, de ceux qui tombent aux mains de l'ennemi comme prisonniers de guerre. D'après le texte des Chroniques, Salomon demande à Dieu de les ramener au pays qu'il a donné « *à eux et à leurs pères* » ; 1 R. VIII 34 nous lisons : au pays que « tu as donné *à leurs pères* ». Il est probable que la

variante est due en ce dernier endroit, à la circonstance de la déportation du peuple par les Babyloniens.

Un peu plus loin, encore dans la prière de Salomon, 1 R. VIII vv. 46 ss., le roi intercède de nouveau pour ceux dont les défaites essuyées à la guerre entraîneraient la captivité. Kuenen (1) remarque en réponse à Wellhausen, qu'ici l'exil de Babylone n'est visé ni de près ni de loin, qu'au contraire il est supposé que le temple de Jérusalem continue à exister (v. 48). C'est très juste pour la première partie du passage en question. Cependant il est indéniable que le développement que prennent dans le livre des Rois les considérations émises au sujet de ces captifs, est de nature, à partir du v. 50, à faire une impression différente. Au v. 50[a] l'invocation du pardon divin semble clôturée par la formule habituelle ; et de fait dans le livre des Chroniques elle se termine ici (VI 39). Mais pourquoi, dans le livre des Rois, n'en est-il pas de même ? pourquoi cette insistance dans l'appel à la pitié de Dieu, se renouvelant encore et se prolongeant jusqu'au v. 53 ? « ... (50) pardonne-leur ... toutes les offenses qu'ils ont commises contre toi, fais-leur trouver grâce devant ceux qui les tiennent captifs afin que ceux-ci leur fassent miséricorde ; (51) car ils sont ton peuple et ton héritage que tu as sauvé de l'Egypte, de la fournaise de fer ; (52) que tes yeux soient ouverts à la supplication de ton serviteur et ... de ton peuple Israël et exauce-les en tout ce qu'ils imploreront de toi ; (53) car tu les as séparés pour toi comme ton héritage d'entre tous les peuples », etc. Nous appelons spécialement l'attention sur le v. 52 comparé à *Chron.* VI 40. Ici, comme nous le disions tantôt, l'invocation pour les captifs se termine au v. 39. Le reste est la conclusion, parfaitement appropriée aux circonstances (2), de la prière de Salomon. Au v. 40, il dit : « *Et maintenant* mon Dieu, que tes yeux soient ouverts et tes oreilles attentives à la prière qui se fait *en ce lieu* », etc. Ces mots ont subi dans le texte du livre des Rois

(1) p. 422.
(2) Ps. 132, 8 ss.

une modification profonde et significative. La prière est formulée au point de vue du peuple captif ; de *ce lieu*, du temple, il n'est plus fait mention. Il nous semble que la rédaction exilienne se trahit en cet endroit de la façon la plus claire. La relation du livre des Chroniques a conservé la formule primitive que lui offrait la source préexilienne.

Remarquons encore que 1 Chron. VI 13, qui manque dans le récit des *Rois*, doit avoir été pris d'ailleurs ; car il est bien sûr que ce verset n'est point dû à l'imagination du Chroniste. Qu'on rapproche de cette notice 1 R. VIII 22, 54 et qu'on juge. Nous relevons ici un phénomène analogue à celui que nous avons constaté au sujet de l'artiste Hiram envoyé à Salomon par le roi de Tyr.

Il suffit de mettre 1 Chron. VII 8-10 en regard de 1 R. VIII 65-66, pour être fixé sur la valeur et l'ancienneté relative des deux passages.

Nous avons laissé entendre plus haut que la rédaction préexilienne elle-même du livre des Rois, avait, notamment dans la description de la dédicace du temple, apporté au récit primitif certains changements. C'est encore le livre des Chroniques qui nous aidera à le reconnaître plus sûrement, bien qu'il ait lui-même ici subi l'influence de la tournure qu'a prise, dans les passages en question, le récit de notre livre des Rois. Nous arrivons ainsi aux lévites et aux prêtres.

1 R. VIII 10 s. nous lisons que, quand les prêtres qui avaient introduit l'arche dans le Saint des Saints, en furent sortis, « un nuage remplit la maison de Jéhova et que les prêtres ne purent rester pour faire leur service à cause du nuage, parce que la gloire de Jéhova avait rempli la maison de Jéhova ». A une simple lecture on passera outre. Mais à y regarder de près, on ne peut manquer, nous semble-t-il, de trouver la notice déplacée en cet endroit. Il ne peut s'agir au v. 11 d'un service quelconque que les prêtres auraient eu à remplir à l'intérieur du sanctuaire, dans le *debir* ou le *hêkal ;* car le nuage ne survient qu'après qu'ils sont sortis. Il ne peut s'agir non plus du ministère à l'autel, de l'offrande des sacrifices ;

car ceux-ci ne devront être offerts qu'après la longue invocation que Salomon se prépare à prononcer (VIII 62 ss.). Il est vrai qu'au v. 12, immédiatement après la mention du nuage et de la terreur religieuse dont les prêtres furent saisis, le roi s'exprime en ces termes : « Jéhova a dit qu'il habiterait dans l'ombre... » Mais ces mots n'ont avec le nuage des vv. 10, 11, qu'un rapport accidentel ; ils pourraient tout au plus servir à mieux expliquer pourquoi on aurait amené le nuage en cet endroit du récit. Salomon justifie par les paroles que nous venons de rappeler l'œuvre qu'il a exécutée et qu'il va consacrer au culte : « Jéhova a dit qu'il habiterait dans l'ombre ; et moi je t'ai bâti une demeure, un lieu où tu habiteras toujours ». Il n'est pas besoin de voir ici la moindre allusion au nuage mystérieux (1). L'observation formulée au v. 11, touchant l'impossibilité où les prêtres se trouvèrent de faire leur service, montre que primitivement le nuage était mentionné à l'endroit où était décrite l'offrande des sacrifices, c'est à dire *après* la prière de Salomon. Voyons ce que nous lisons là dans le texte actuel. Au v. 54 nous apprenons que « lorsque Salomon eut fini d'adresser à Jéhova toute cette prière et invocation, il se leva .... se tint debout (comme v. 22 !) et bénit toute l'assemblée d'Israël, à haute voix, disant : Béni soit Jéhova qui donna le repos à son peuple Israël, etc... » Le passage est d'origine préexilienne, comme le montre en particulier le v. 56. Mais il est évident qu'il fait absolument double emploi avec les bénédictions et les prières que Salomon vient de prononcer (v. 15 ss.) ; après avoir dit que le roi *avait fini* d'adresser à Jéhova *toutes* ses prières et supplications,

(1) Le cod. Vat. n'a pas les vv. 12, 13. La construction de la phrase, où le brusque passage de la 3e personne à la 2de est vraiment choquant, n'est pas faite, en effet pour les recommander. Nous soupçonnons que la théophanie pourrait avoir été placée en cet endroit du récit, avant le discours de Salomon, simplement pour donner une plus grande solennité à la scène, pour mettre d'une manière sensible en face du roi, le Dieu dont il proclame les louanges. Les vv. 12, 13, pourraient n'être aussi bien que la conséquence de cette opération. En ce cas le caractère artificiel du rapprochement entre les vv. 10 et 12, s'expliquerait encore parfaitement.

voici que le récit actuel les lui fait aussitôt recommencer ! On se serait attendu à voir introduire autre chose par les paroles du v. 54 : *Et il se fit quand Salomon eut achevé sa prière....* Et de fait 2 Chron. VII 1 ss. nous lisons ici la description d'une scène qui répond beaucoup mieux à la formule introductoire ; c'est en ce moment que la gloire de Jéhova remplit le temple ! Les effets de cette manifestation lui sont d'ailleurs mieux proportionnés ici que 1 R. VIII 10 ss., où Salomon, en présence de la théophanie, adresse au peuple (v. 14) un long discours sans avoir l'air de s'apercevoir du nuage, sinon tout au plus par une allusion d'un caractère embarrassé et douteux. « Lorsque Salomon eut achevé sa prière, le feu descendit du ciel et dévora l'holocauste et les victimes et la gloire de Jéhova remplit le temple. Et les prêtres ne purent entrer dans la maison de Jéhova parce que la gloire de Jéhova avait rempli la maison de Jéhova. Et tous les enfants d'Israël virent descendre le feu et la gloire de Jéhova sur le temple et ils se prosternèrent la face contre terre sur le pavement, adorant et louant Jéhova, « parce qu'il est bon et que sa miséricorde est éternelle ». Et le roi et tout le peuple firent l'immolation des victimes devant Jéhova..... Et les prêtres s'acquittaient de leur office et les lévites tenaient les instruments de musique que le roi de David avait faits pour la louange de Jéhova « dont la miséricorde est éternelle », tandis qu'ils exécutaient les chants de David ; et les prêtres devant eux faisaient sonner les trompettes, et tout Israël assistait » etc. — Nous ne doutons point que le récit des Chroniques a conservé à sa place originale la description de la théophanie. C'est d'ici qu'elle a passé, déjà lors de la rédaction préexilienne du livre des Rois, avant la relation de la prière de Salomon. Le rédacteur, arrivant ensuite au point où elle était racontée dans l'original, s'est vu naturellement amené à l'omettre en cet endroit et l'a remplacée par une nouvelle prière de Salomon rattachée à sa manière à la formule de transition qui devait être maintenue pour la continuation du récit.

Et *les prêtres et les lévites* que nous venons de voir sur la

scène dans la description du livre des Chroniques, nous sont-ils arrivés eux aussi de la source préexilienne ? Des observations qui précèdent il résulte déjà tout d'abord que leur omission dans la relation du livre des Rois, ne prouve rien contre leur authenticité. Il est à remarquer ensuite que les textes environnants, tant pour la partie qui précède la mention des ministres du culte aux vv. 1 ss., que pour celle qui suit vv. 7 ss., comme nous l'avons déjà fait observer, soutiennent à leur avantage la comparaison avec les notices parallèles du livre des Rois. Les présomptions semblent donc tout en faveur des *prêtres et des lévites*. Mais il y a surtout à considérer que 1 R. VIII 10, après les observations que nous avons faites sur la teneur actuelle du passage auquel ce verset sert d'introduction dans notre texte, reste à expliquer. Nous avons dit et croyons avoir suffisamment établi, que ce n'est point la théophanie qui était racontée dans l'original, en cet endroit. Qu'est-ce donc qui faisait suite primitivement au récit de l'introduction de l'arche dans le Saint des Saints ? Ici, ch. V vv. 11 ss., la relation des Chroniques a été malheureusement « complétée » à l'aide des données du récit actuel du livre des Rois ; la théophanie a été également introduite ici ; mais elle n'a pas éliminé la notice primitive ; elle a été tant bien que mal combinée avec celle-ci. L'état dans lequel le texte nous est parvenu témoigne assez de la violence de l'opération que lui a fait subir soit le Chroniste lui-même, soit un rédacteur plus récent. Le document original doit avoir porté ce qui suit : « Et voici que, quand les prêtres furent sortis du sanctuaire (1), les lévites-chantres, tous, ceux d'Asaph, de Heman, de Jeduthun et leurs enfants et leurs frères, vêtus de lin (2), avec les cymbales, les harpes et les guitares, prirent place à l'est de l'autel et auprès d'eux les prêtres, au nombre de cent vingt, avec les trompettes sacrées » (3).

(1) La parenthèse qui suit est une glose.

(2) Ce vêtement de lin à lui seul plaide pour l'origine préexilienne du passage ; car après l'exil les lévites n'avaient plus d'uniforme distinctif. L'habit de lin était exclusivement réservé aux prêtres proprement dits. Voir plus haut, pp. 36, 52.

(3) Le participe barbare מְחַצְּרִים peut être impunément sacrifié.

Dans les versets suivants la description de la théophanie, empruntée au livre des Rois, est rattachée à l'explosion simultanée et puissante des sons de la musique sacrée ; ce passage doit être supprimé avec la notice touchant le nuage qui remplit le temple. C'est aussitôt après la mise en scène des lévites-chantres et des prêtres munis des trompettes, que le narrateur faisait prendre la parole à Salomon. Certains critiques, les mêmes qui vantent la fraîcheur et la liberté d'allure du récit que nous offre 2 Sam. VI du transport de l'arche par David, raillent le Chroniste au sujet de « l'indispensable musique » qu'il croit devoir mêler aux fêtes de la dédicace du temple ; ils oublient que le récit de 2 Sam. VI 5, 15 fait lui aussi honneur à l'indispensable musique. Si le récit de la dédicace du temple, tel que nous l'offre 1 R. VIII n'en a pas gardé de trace, cela ne prouve point en faveur de l'état du texte. Nous savons à présent comment il faut expliquer cette anomalie vraiment assez remarquable.

Après les considérations, peut-être trop longues, auxquelles nous nous sommes livré, il sera facile de se former un jugement équitable sur *les prêtres et les lévites* mentionnés au début de la description des fêtes inaugurales, 1 R. VIII 4. Nous ne sommes point ici en présence d'une interpolation. La solennité exceptionnelle de la circonstance, peut-être aussi la complication résultant du fait que le tabernacle et les ustensiles du culte devaient être amenés de Gibéon, alors que l'arche résidait déjà depuis quelque temps à Jérusalem, expliquent suffisamment les détails dont la relation paraît surchargée en cet endroit. Que l'on veuille bien encore une fois ne pas perdre de vue les termes dans lesquels est rédigée la notice du livre des Chroniques. Les redites, ici surtout, sont beaucoup plus apparentes que réelles et l'accord avec les données historiques qui nous sont transmises par ailleurs, est d'autant plus significatif qu'il est moins recherché. Tout Israël, lisons-nous d'abord (2 Chron. V 2), se réunit à Jérusalem en assemblée solennelle au 7e mois (1), « et tous les anciens d'Israël s'en

(1) *Ethanim.* Le nom est omis dans le texte des *Chron.*

vinrent et les lévites se chargèrent de l'arche et on transporta l'arche ; — et le tabernacle de l'alliance et tous les ustensiles du sanctuaire qui se trouvaient dans le tabernacle, les prêtres lévitiques les transportèrent ; et le roi Salomon et toute l'assemblée d'Israël réunie autour de lui devant l'arche offraient des brebis et des bœufs sans nombre, et les prêtres introduisirent l'arche de l'alliance de Jéhova en son lieu ». Dans le texte des Chroniques au v. 4, on lit la seconde fois non pas ויעלו, comme au livre des Rois, mais העלו, ce qui nous oblige à considérer comme compléments de ce verbe les accusatifs qui précèdent sauf le premier, *l'arche*, qui est régime de ויעלו. La construction de la phrase semble ainsi répondre à la double démarche que comportait la cérémonie. Lorsqu'il est dit la première fois que les lévites *se chargèrent* de l'arche, c'est la fonction que le droit leur assignait qui est mise en relief par ces mots ; le *transport* solennel de l'arche de Jéhova n'est formellement rapporté que dans le membre suivant. Ce transport est distingué de celui du tabernacle et des instruments du culte ; pourquoi ? L'explication suggérée par la situation elle-même, c'est que le tabernacle et tout son mobilier se trouvaient toujours à Gibéon tandis que l'arche en était séparée et attendait depuis longtemps à Jérusalem sa nouvelle demeure.

Nous concluons que les renseignements relatifs aux lévites 1 R. VIII 4 et 2 Chron. V-VI doivent être considérés comme remontant à une source préexilienne.

C. Les récits de l'avènement de Joas.

(2 *Rois* XI ; 2 *Chron.* XXIII).

L'exemple le plus communément cité comme preuve des procédés subjectifs et arbitraires de l'auteur des Chroniques, est le récit du renversement d'Athalie et de l'avènement de Joas. Le cas est en effet particulièrement intéressant. D'après le livre des Rois le grand prêtre Joïada, ayant besoin pour exécuter ses projets d'un corps de gens armés, aurait, dit-on,

fait convoquer à cet effet les soldats. Dans le récit des Chroniques la place de ces soldats est occupée par les lévites. Movers lui-même est d'avis que le Chroniste s'est livré ici à une reconstruction de la relation du livre des Rois (1), en se servant des données du *Midrasch* sur les événements en question (2 Chron. XXIV 27).

Voici ce que nous lisons au livre des Rois. Joseba, la femme du grand prêtre, avait soustrait son neveu Joas à la ruine de la famille d'Achazja, massacrée sur les ordres d'Athalie. Pendant six ans Joas resta caché dans le temple. La septième année Joïada crut que le moment était venu de le faire reconnaître comme roi légitime. Il convoqua donc dans le temple les centurions de l'armée, conclut un pacte avec eux et leur montra le fils du roi. Puis il traça à tous leur ligne de conduite. « Un tiers d'entre vous, dit-il, *qui entrez en service* le jour du sabbat, fera la garde (2) du palais royal ; un autre tiers se tiendra à la porte de Sur ; le tiers qui reste occupera la porte derrière les soldats (אחר הרצים) ; et vous ferez la garde de la maison *Massah* (?). Il y aura deux ailes parmi vous autres tous *qui quittez le service* le jour du sabbat. Ceux-là feront la garde de la maison de Jéhova au service du roi ; vous entourerez le roi chacun muni de son arme et quiconque pénétrera entre les rangs (?) sera puni de mort. Vous serez avec le roi et le suivrez partout. » Et les centurions firent comme leur avait commandé Joïada le prêtre. Et ils prirent chacun leurs hommes, tant ceux qui entraient que ceux qui sortaient le jour du sabbat ; et ils se rendirent chez Joïada le prêtre. Et le prêtre donna aux centurions les lances et les boucliers du roi David, déposés dans la maison de Jéhova. Et *les soldats* (הרצים) se tenaient, leurs armes à la main, du côté droit de l'édifice et du côté gauche, tout le long de l'autel et du temple, autour du roi. Et il (le grand prêtre) amena le fils du roi et lui plaça sur la tête le diadème et l'insigne sacré ; et ils

(1) l. c. pp. 307 ss.

(2) ושׁמרו au lieu de ושׁמרי, comme au v. 7.

le proclamèrent roi, lui donnèrent l'onction, battirent des mains et crièrent : Vive le Roi ! Et Athalie entendit la voix... du peuple et elle se rendit vers le peuple au temple de Jéhova. Et elle vit le roi debout sur l'estrade, en pompe officielle ; et les chefs (?) et les trompettes aux côtés du roi et tout le peuple se livrant à la joie et sonnant des trompettes ; et Athalie déchira ses vêtements et s'écria : Trahison ! Trahison ! Et Joïada le grand prêtre donna ordre aux centurions qui commandaient l'armée et leur dit : Emmenez-la hors des rangs ; et quiconque la suit, frappez-le du glaive. Car le grand prêtre ne voulait pas qu'elle mourût dans le temple. On s'empara donc d'elle et on la conduisit au palais royal par la porte d'entrée des chevaux, et là elle fut mise à mort. — Puis, après avoir rapporté la destruction du temple de Baal et la mort de Mathan, le récit continue : « Et Joïada rassembla les centurions et les soldats (ואת הכרי ואת הרצים) et tout le peuple et ils conduisirent le roi de la maison de Jéhova, par la porte des soldats, au palais royal et il monta sur le trône des rois... ».

Dans ce récit, où les lévites ni les prêtres ne sont aucune fois mentionnés, tout n'est pas facile à comprendre.

Les recommandations et la distribution des rôles dont parle le v. 6 se rapportent aux hommes de la garde montante ; tandis que les mesures arrêtées aux vv. 7ᵇ-8 doivent êtres exécutées par la garde descendante. — Ceux dont le terme de service expirait avaient donc, d'après les vv. 7ᵇ-8, à faire *la garde du temple* autour du roi ; ce corps était spécialement investi de la mission de protéger le jeune Joas contre toute attaque ou tout danger et d'attendre, afin d'en faire bonne justice, l'ennemi qui ne manquerait pas de faire invasion dans le sanctuaire pour se rendre compte de ce qui s'y passait. Ces gardes furent disposés des deux côtés de l'autel et du temple, autour de l'estrade sur laquelle le roi devait prendre place (vv. 11-12, 14). — La troupe de ceux dont le service commençait était divisée en trois groupes. Un tiers devait se charger de la garde *du palais royal* ; un second tiers avait à garder *la porte de Sur* (?) ; le

reste était consigné *à la porte* (qui se trouve) « *derrière les soldats* », c'est-à-dire, probablement, la porte voisine du poste militaire, comme traduit la Vulgate : « *ad portam quae est post habitaculum scutariorum* ».

On se demande où Joïada voulait en venir ? Ceux qui avaient à surveiller le palais royal ne devaient pas s'opposer à la sortie de la reine ; nous le voyons plus loin : Athalie accourt au temple et personne ne lui barre le chemin. Il fallait un coup de théâtre pour entraîner la foule ; il fallait que le peuple prît part au renversement de l'usurpatrice. Remarquons que, même d'après le récit des Rois, le peuple était mêlé à la manifestation (vv. 13, 14), ce que l'exposé du dispositif pris par le grand prêtre ne semblerait pas faire croire d'abord. Athalie devait donc avoir l'accès libre au temple ; on l'y attendait. Mais alors pourquoi Joïada a-t-il soin d'établir une garde spéciale au palais royal ? Ne serait-ce point parce qu'il fallait empêcher les gens armés de la garde d'Athalie de la suivre au sanctuaire ? De fait on l'y voit arriver toute seule. Il s'ensuivrait que le poste qui occupa ou entoura le palais sur les ordres de Joïada, n'était pas précisément composé des hommes mêmes qui devaient se tenir au service de la reine, mais de soldats d'un autre genre ; c'est contre les premiers que ceux-ci auraient eu au besoin à se défendre avec les armes distribuées par Joïada. — Cette distinction est encore insinuée au v. 6 par l'établissement d'une garde auprès de la porte qui (se trouve) « derrière les soldats » (voir plus haut). — Les gens que Joïada emploie pour l'exécution de ses projets étaient attachés au service du temple ; c'est ici qu'ils avaient à se relayer les jours de sabbat, comme nous lisons ailleurs que c'était l'usage pour les lévites (1 Chron. IX 25). On ne s'expliquerait pas, en dehors de cette hypothèse, qu'au jour fixé pour la proclamation du nouveau roi, la garde montante se trouvait réunie au temple avec la garde descendante (v. 9). Si l'occupation du temple fut confiée à ceux dont c'était le tour de quitter le service (vv. 7, 8), c'est que Joïada avait eu précisément le temps de les préparer à leur rôle. Les choses se seraient passées

tout autrement s'il fallait voir dans les gardes en question celles du palais royal. Il serait d'ailleurs impossible de comprendre que le grand prêtre eût pu prendre les dispositions et donner les ordres que le récit lui attribue, s'il se fût agi de corps d'armée sur lesquels il n'avait aucune autorité. Renan a prétendu, pour cette raison, que le Joïada du v. 4 n'était pas le grand prêtre, mais le commandant des gardes ; « un prêtre, dit-il, n'eût pas eu le droit de convoquer l'armée et de donner des ordres, comme si Athalie n'eût pas eu de *sar-saba* » (1). Ceci nous paraît très vrai ; mais c'est s'abuser d'en conclure que le v. 4 appartient à une autre relation que le v. 9 ; déjà au v. 4 c'est dans l'enceinte de la maison de Dieu que les capitaines sont convoqués et que la conjuration se prépare. L'hypothèse du mélange de sources contradictoires ou des remaniements auxquels la théorie de Renan suppose que le narrateur se serait livré 2 R. XI, est entièrement superflue. Ce qui n'est pas moins digne de notre attention c'est que les soldats mis en scène sont équipés par les soins du grand prêtre au moyen des armes votives conservées dans le temple. Pour expliquer ce détail Renan suppose, l. c., « que la garde descendante *n'avait pas coutume* d'emporter ses armes ». Mais ce n'était pas à ses exercices ou à ses loisirs accoutumés que la garde descendante allait avoir à se livrer. D'ailleurs pourquoi la garde descendante aurait elle quitté le palais ? Pourquoi Joïada ne l'aurait-il pas consignée là avec ses propres armes se contentant d'appeler au temple les hommes de la garde montante ? — Athalie pénétrant dans le temple aperçoit aux côtés du jeune roi les שרים et les trompettes (v. 14). Les massorètes lisent השׂרים = *les princes* ou *les chefs*. Mais l'association avec « les trompettes » suggère bien plutôt la lecture השׁרים *les chantres*. C'est ainsi, en effet, que l'entendent les LXX et la Vulgate.

Toutes ces circonstances nous invitent et nous obligent à reconnaître dans les gardes montante et descendante en ques

(1) *Hist. du peuple d'Israël* II, p. 323.

tion, non pas les soldats de la reine, mais le personnel du sanctuaire organisé en corps armé pour assurer le succès de la révolution.

Le début du récit que nous venons d'analyser se présente sous une forme évidemment abrégée. L'auteur des Rois n'a point reproduit dans toute son intégrité la relation de sa source. Joïada convoque les capitaines des *Kari* et des *Raṣîm* (v. 4) ; puis il leur parle comme s'il avait devant lui les troupes elles-mêmes auxquelles il fallait confier les différents postes (vv. 5 ss.). C'est aux troupes sans aucun doute que sont censées s'adresser les instructions des vv. 5 s. : « Le tiers d'entre vous, qui formez la garde montante du sabbat, fera le service du palais royal ; etc... » ; voir surtout les vv. 7 s. : « Il y aura deux ailes *parmi vous autres tous qui formez la garde descendante du sabbat* ; ceux-ci feront le service du temple, etc. » Il est peu probable aussi que dès l'abord Joïada aura convoqué pour leur faire part de ses projets tous les capitaines indistinctement ; il aura commencé par s'associer quelques chefs dévoués et sûrs.

Le conciliabule dont parle le v. 4 ne peut avoir été que le prélude d'une assemblée plus considérable à laquelle Joïada tient le discours reproduit aux vv. 5-8. Voici comment nous avons à nous représenter la succession des faits. Dans l'entrevue avec les chefs d'armée qu'il avait pris pour confidents et dont le concours lui était indispensable, le grand prêtre aura arrêté les mesures à prendre en vue du coup d'état. Celui-ci devait être amené au moyen d'une démonstration solennelle. Au jour fixé on réunirait au temple un personnel aussi nombreux que possible ; le peuple lui-même serait averti, au moment opportun, de ce qui se préparait (vv. 13, 14). Lorsque l'époque convenue fut arrivée, Joïada retint à ses côtés les gardes descendantes de la maison de Dieu ; les gardes montantes vinrent les rejoindre. Tout le monde se trouvant ainsi réuni au temple, le grand prêtre donna ses dernières instructions et distribua les rôles (vv. 5-8). Les chefs se mirent aussitôt à la tête de leurs hommes. Puis ils vinrent trouver Joïada

qui leur fit remettre, pour les distribuer dans les rangs, les armes votives du temple. Les hommes de la garde montante allèrent se poster aux abords du palais royal. Ceux de la garde descendante restèrent au temple où ils se rangèrent sur deux lignes à gauche et à droite de l'autel.

Lorsque tous les postes furent occupés, Joïada fit prendre place au jeune roi sur une estrade préparée pour la circonstance. Au bruit des acclamations poussées par la foule, Athalie accourut ; on la laissa passer sans escorte. Après la mort tragique de l'usurpatrice, Joas fut solennellement conduit au palais royal et élevé sur le trône.

Nous avons dit un peu plus haut que les traits généraux et même certains détails du récit du livre des Rois sont bien de nature à nous convaincre que les milices employées par Joïada se composaient du personnel du temple. C'est dans l'assemblée à laquelle s'adresse le discours des vv. 5 ss., que les ministres du culte auraient dû être mis en scène ; or la convocation de cette assemblée était passée sous silence par notre narrateur, bien que la teneur des instructions données par le grand prêtre la suppose. Les seuls auxiliaires du pontife dont il fût question en termes explicites 2 R. XI, étaient les capitaines dont Joïada s'était assuré le concours. Des soldats eux-mêmes le récit primitif du livre des Rois ne parlait point ; ils ne servent dans le texte actuel qu'à troubler l'harmonie de la narration. C'est une main plus récente qui les y introduisit, sans doute à la faveur d'une confusion créée par le rôle que les chefs de l'armée avaient eu à remplir. Le v. 13 nous offre un indice très significatif de la justesse de cette conjecture. Nous y lisons : ותשמע עתליה את קול הרצין העם : *Athalie entendit la voix des « rasîn », du peuple.* Outre que l'on est étonné de trouver ici ce pluriel araméen, la phrase n'a pas de sens. Le passage parallèle des Chroniques, v. 12, est certainement préférable : ותשמע עתליה את־קול העם הרצים והמהללים המלך *Athalie entendit la voix du peuple qui courait et acclamait le roi.* — Les *raṣîm* du v. 11 auront pénétré dans le texte de la même manière comme une glose. S. Jérôme traduit simple-

ment : et steterunt singuli habentes arma in manu sua ; on ne saurait toutefois rien inférer de l'omission du mot dans la version latine. Ce qui nous paraît au contraire digne d'être relevé, c'est que la construction de la phrase est bien plus correcte dans la relation des Chroniques vv. 9, 10, 11 (coll. LXX), que dans le passage parallèle du récit des Rois vv. 10, 11, 12. Ici les verbes au v. 12[a], sont régis par le sujet (*Joïada*) exprimé au v. 10 ; le v. 11 interrompt violemment l'enchaînement du discours. Il est plus que probable, à notre avis, qu'au v. 11 aussi Joïada doit être le sujet et qu'il faut lire וַיַּעֲמֵד... à la forme *hiphil*, comme l'écrit l'auteur des Chroniques ; ce n'est pas le sujet du verbe comme dans le récit des Rois, mais le complément qui doit suivre. — Les *kari* et les *raṣîm* du v. 19, s'ils figuraient dans le texte primitif, pourraient bien y avoir rempli le rôle de régime dépendant de שׂרי המאות comme au v. 4. L'auteur des Chroniques, à l'endroit parallèle de sa relation (v. 20), ne montre aucun souci de remplacer les *kari* et les *raṣîm* par des lévites; à leur place il nomme les אדירים et les מושלים בעם.

Il était assez naturel, nous le répétons, qu'aux *capitaines* qui prêtèrent leur concours à Joïada, un lecteur ait cru bon d'associer dans le récit incomplet du l. des *Rois*, les *soldats*. On pouvait se méprendre à des phrases comme celle du v. 9, où nous lisons que les centurions prirent chacun *leurs hommes*, tant de la garde montante que de la garde descendante ; ce qui, dans l'idée de l'auteur, devait s'entendre simplement des hommes dont le commandement leur avait été confié. Il n'est point démontré du tout que la part faite aux prêtres et aux lévites dans le récit du Chroniste, n'ait aucun fondement dans les sources authentiques de l'histoire préexilienne. Ce n'est point le Chroniste qui a introduit les lévites ; c'est bien plutôt un glossateur mal avisé du récit des Rois qui a introduit les soldats. Si les troupes que nous voyons ici du premier moment à la dévotion du grand prêtre n'avaient été autres que l'armée même d'Athalie, Joïada n'aurait eu guère besoin de tant de mise en scène pour arriver à ses fins.

D. Récits de la restauration du temple sous Joas (2 R. XII, 2 Chron. XXIV).

Un exemple instructif du prix que peuvent avoir pour une meilleure intelligence des récits du livre des Rois, ceux du livre des Chroniques où il est parlé des lévites, nous est offert par l'histoire des réparations qui furent faites au temple sous le roi Joas. Il est vrai qu'en cette occasion comme en d'autres, certains critiques n'ont pas ménagé au malheureux Chroniste l'expression de tout leur dédain. Ils auraient mieux fait de s'appliquer avec plus de calme et d'attention à l'examen des données que nous fournissent sur ces événements du règne de Joas les deux relations qui nous en sont parvenues. Commencer par s'arranger une conception déterminée des faits, à l'aide des seules indications du livre des Rois comprises et commentées autant que possible non seulement en dehors, mais à l'encontre du récit des Chroniques, pour s'en faire ensuite l'instrument absolu de contrôle vis-à-vis de ce dernier, c'est un procédé aussi dangereux qu'il est peu scientifique.

Voici, d'après les auteurs dont nous parlons, ce qui serait raconté au 2e livre des Rois, XII 5 ss. — Joas avait porté une ordonnance suivant laquelle tous les paiements en argent faits au temple reviendraient désormais aux prêtres, à charge pour ceux-ci de pourvoir aux réparations. Les prêtres s'approprièrent l'argent mais négligèrent les réparations. Le roi s'en plaignit. Là-dessus ils renoncèrent aux revenus en question, n'en voulant pas supporter les charges. Alors le roi établit un tronc dans l'enceinte du sanctuaire, à côté de l'autel ; et dans ce tronc les prêtres devaient verser toutes les sommes perçues, à l'exception de l'argent dû pour « la coulpe et le péché », qui leur restait. A chaque fois que le tronc était plein, le ministre du roi et le prêtre en chef le vidaient et remettaient l'argent aux directeurs des travaux qui devaient en payer le salaire aux ouvriers ; rien de cet argent ne pouvait servir à l'acquisition de vases sacrés. Cette institution de Joas avait

un caractère permanent ; elle existait encore sous le roi Josias (1).

Il suffit de lire en regard de cet exposé la narration du livre des Chroniques, pour s'apercevoir au premier coup-d'œil de l'écart qui la sépare de la vérité historique. Et la chose n'a rien d'étonnant. Le récit des *Rois*, tel qu'on vient de le lire, attribuait au roi une intervention intolérable, au point de vue de la Loi, dans les intérêts sacerdotaux ! La mesure prise par Joas consacrait la subordination du sacerdoce et du grand prêtre lui-même, au bon plaisir du roi ! C'était donc le roi qui avait à régler et cela même pour l'avenir, l'emploi des revenus du temple qui appartenaient aux prêtres eux seuls ! — Le Chroniste devait changer cela et il le changea. D'une institution à demeure, il fait une mesure purement transitoire : les lévites sont envoyés par tout le territoire afin de recueillir l'argent nécessaire à la réparation des dégâts causés au temple sous le règne de cette méchante Athalie, etc. (2)

Voyons ce qu'il faut penser de cet antagonisme flagrant entre nos deux relations.

Il est à noter tout d'abord que d'après le livre des Chroniques, aussi bien que d'après celui des Rois, l'argent à recueillir pour la réparation de la maison de Dieu, consistait avant tout en un impôt dû au temple. Cela est clairement exprimé par le Chroniste dès le v. 6. C'est se payer de mots que d'expliquer ce passage comme l'énoncé d'une simple comparaison. Il n'est pas dit ici que Joas organise une collecte extraordinaire, *comme autrefois, dans le désert, Moïse l'avait fait pour le tabernacle* (3). Les prêtres et les lévites ont reçu l'ordre « d'apporter de Juda et de Jérusalem la taxe que Moïse et l'assemblée imposèrent à Israël pour le tabernacle ». Au v. 9 nous lisons encore, et cette répétition même ne laisse subsister aucun doute sur la portée des expressions : « Et l'on proclama en Juda et dans Jérusalem que le peuple eût à apporter à

(1) Wellh. *Prol.* p. 204.
(2) Id. l. c. p. 205.
(3) Wellh. l. c.

Jéhova la taxe que Moïse le serviteur de Dieu imposa à Israël dans le désert ». Ce qui est vrai, c'est que le récit des Chroniques ne considère pas le tribut exigé comme un impôt régulier, se payant en tous temps, indépendamment de tous besoins spéciaux. Ce sont les circonstances qui réclament la mise en pratique actuelle du principe consacré par l'institution mosaïque. Ce principe, c'est que le peuple doit contribuer par ses offrandes, et au besoin moyennant un impôt spécial, à l'entretien du temple. C'est l'impôt spécial que le narrateur a surtout en vue, sans exclure les contributions d'un autre genre. Les prétendues préoccupations cléricales qui auraient dicté au Chroniste un travestissement complet de l'histoire de la restauration du temple sous Joas, ne sont en réalité qu'une création gratuite des préoccupations de critiques trop sévères. Dans le récit des Chroniques aussi bien que dans celui des Rois, nous voyons le roi intervenir d'autorité pour régler l'emploi *des revenus du temple*. Nous ajouterons que l'auteur des *Rois* semble se montrer plus soucieux que celui des *Chroniques*, de sauvegarder le principe de l'autonomie sacerdotale en face du pouvoir laïque. D'après 2 R. XII 10 en effet, c'est Joïada, le grand prêtre, qui établit le tronc destiné à recevoir les offrandes apportées au temple (1) ; les résumés parfois trop généraux et trop hâtifs où l'on expose à grands traits le contenu des textes, peuvent à l'occasion négliger ou défigurer un détail de ce genre ; c'est pourquoi nous nous permettons de le relever. D'après 2 Chron. XXIV 8, c'est sur l'ordre du roi que le tronc fut établi.

Peut-être le lecteur nous demandera-t-il comment le paiement d'un impôt pouvait amener dans la caisse placée à l'entrée du temple, les trésors dont parle 2 Chron. XXIV 11 ? Il est supposé dans le récit, nous l'accordons volontiers, que les

(1) Klostermann *Die Bücher Sam. u. der Kön.* in l. croit que primitivement le texte doit avoir porté simplement, « *il* établit » ce qui aurait été compris, par erreur, du grand prêtre. Mais le contexte prouve que le passage a été écrit dans sa forme actuelle par l'auteur de notre récit. Ce que celui-ci trouva dans sa source, nous l'ignorons.

offrandes du peuple furent très abondantes et dépassèrent de loin les taxes obligatoires. Mais cela répond parfaitement aux circonstances du fait raconté, d'après la relation des *Rois* aussi bien que d'après celle des *Chroniques*.

A ne considérer que la première, il est manifeste que le temple doit avoir eu, à l'époque en vue du règne de Joas, un besoin tout spécial de réparation. On en voit la preuve, non seulement dans l'insistance que met le roi à exiger l'entreprise des travaux, mais dans la description qui nous est faite de ces derniers aux vv. 12-13, 15-16. La maison de Dieu devait être tombée dans un état de délabrement assez avancé. Le récit des Rois ne nous apprend pas quelle en fut la cause ; il n'a point recueilli les données que sa source devait renfermer à ce sujet ; la lacune est comblée par la notice, très vraisemblable en elle-même, de 2 Chron. XXIV 7 (1). Il n'est donc pas étonnant que le peuple contribua avec un empressement tout particulier à fournir à l'œuvre de la réparation les ressources nécessaires. Le livre des Rois mentionne lui aussi les dons volontaires sollicités pour l'entreprise (v. 5).

On dit que la narration de 2 R. XII nous fait assister à l'institution d'un service permanent créé par le roi Joas et qui était encore en vigueur au temps de Josias. Nous croyons parfaitement qu'il est question dans notre récit d'une innovation d'ordre permanent introduite par Joas. Nous verrons aussitôt en quoi elle consista ; le livre des Chroniques nous aidera à en déterminer le caractère. Mais nous tenons à constater avant tout que les mesures prises par Joas furent provoquées par les besoins particuliers du moment et qu'elles eurent principalement en vue des réparations urgentes et considérables réclamées par l'état où se trouvait l'édifice du temple. Les vv. 12-13, 15-16 nous l'ont déjà appris. Le v. 14 en offre encore la preuve. Nous lisons là que les offrandes apportées au temple ne pourraient servir à faire des instruments pour le culte, mais que tout devait être employé à payer les travail-

(1) Klostermann *in* 2 Reg. XII 5.

leurs. Il est trop clair que ceci ne peut être considéré comme une disposition législative, engageant l'avenir. Si l'on n'eût pu affecter, après Joas comme avant lui, les offrandes faites au temple, à l'acquisition ou à la fabrication d'ustensiles nouveaux, quelles ressources aurait-on employé à cet effet en cas de besoin ? Le v. 14 n'a qu'un sens possible ; c'est que dans l'occasion spéciale dont il s'agit, et par mesure exceptionnelle, les dons et contributions furent destinés, conformément aux exigences de la situation, non pas à la fabrication de coupes d'argent, de mouchettes, d'arrosoirs, de trompettes, de vases quelconques d'or ou d'argent (v. 14), mais au paiement du salaire des ouvriers. Il est à peine besoin de noter que le changement de temps qui s'observe dans la construction du verbe au v. 12, où la phrase, reprenant par le parfait, se poursuit d'ailleurs aussitôt par l'imparfait consécutif, n'autorise point la supposition qu'à partir de ce verset le narrateur veut décrire la destination habituelle de l'argent offert au temple. Au v. 12, pas plus qu'au v. 10, le parfait ונתנו ne peut être rendu par le présent (1). Il est contraire à toute vraisemblance qu'aux vv. 12, 13 où nous voyons à l'œuvre les charpentiers et les architectes, les maçons, les tailleurs de pierres, où il est question de l'achat de bois et de pierres polies, il s'agisse de dépenses ordinaires. Ce qui est remarquable d'autre part, c'est qu'aux vv. 14, 15, 16, 17, les verbes sont au jussif. On y reconnaîtra la preuve que ce passage est emprunté à une ordonnance règlant l'emploi des fonds recueillis (2). Comme nous le disions tout à l'heure, l'interdiction qui défend, en cet endroit, d'utiliser les offrandes pour la fabrication des instruments énumérés, montre que l'on éprouvait avant tout le besoin de pourvoir à la restauration de l'édifice et que celle-ci constituait un ouvrage considérable. Il n'y a donc pas lieu de railler le Chroniste au sujet de son information, que l'état lamentable où se trouvait la maison de Dieu avait pour cause

(1) Comme chez Klostermann, dont il suffit de lire la version pour s'apercevoir du désordre qu'elle introduit dans le texte. — Cfr. p. e. 2 R. XXIII, 4.
(2) Cfr. Klostermann l. c. in v. 10 not. x.

les dégradations qu'elle avait subies sous le règne d'Athalie, l'impie, qui avait enrichi son temple de Baal au dépens de celui de Jéhova. Il y a une autre conclusion à tirer du v. 14. Si Joas jugea à propos de défendre expressément la fabrication d'ustensiles sacrés au moyen des trésors apportés par le peuple, une mesure d'ordre évidemment transitoire comme nous le faisions observer plus haut, c'est, selon toute apparence, que de ce côté-là aussi il y avait à porter remède à une situation malheureuse, à remplacer des objets détruits ou profanés, à favoriser un déploiement plus brillant du culte de Jéhova après la victoire qu'il avait remportée, peut-être à réparer les pertes causées par les contributions de guerre (1). Le décret royal veut qu'il soit veillé à la restauration des bâtiments sans aucun égard aux besoins d'autre nature. Le lecteur ne peut manquer d'être frappé de la composition défectueuse du récit du livre des Rois dans la forme où il nous est parvenu ; il nous communique un extrait de l'édit de Joas (14-17) sans aucune introduction, sans aucun lien avec ce qui précède, et s'arrête brusquement là-dessus ; il n'a pas un mot touchant le dénouement de l'œuvre. Ici encore le récit des Chroniques apporte aux données de 2 R. XII un précieux complément. Il nous apprend qu'*après l'achèvement complet* des travaux de réparation à l'édifice, on consacra le restant des offrandes à reconstituer le trésor des instruments du culte. Ce renseignement ne contredit point la relation du livre des Rois ; il se trouve avec elle en parfaite harmonie (2).

Le *Midrasch du Livre des Rois* auquel le Chroniste atteste qu'il a emprunté les éléments de son récit, notamment touchant l'œuvre de restauration accomplie par Joas et l'argent qu'il réunit à cet effet (XXIV 27), nous a paru jusqu'ici soutenir

(1) 2 R. XII 19. Il se peut parfaitement que l'expédition de Hazaël vv. 18 ss. soit à rapporter avant l'achèvement des travaux, peut-être même avant l'entreprise ; et qu'il faille la distinguer de l'invasion dont parle 2 Chr. XXIV 23 ss. Les circonstances diffèrent absolument.

(2) Movers, l. c. p. 314 s. qui attire l'attention sur 2 R. XII 19, coll. XIV 14. — Oettli u. Meinhold *Die geschichtlichen Hagiographen*, in 2 Chr. XXIV 14.

parfaitement le parallèle avec 2 R. XII 5 ss. Poursuivons notre examen et considérons à présent la manière dont nous sont racontés des deux côtés les débuts de l'affaire.

Les premières instructions de Joas, d'après le récit des Rois, portaient que les prêtres auraient à recueillir les offrandes, « *chacun parmi le cercle de ses relations* (איש מאת מכרו) ». La même chose est encore répétée au v. 8 : « Désormais, dit Joas, vous ne recueillerez plus l'argent *parmi vos cercles respectifs* (מאת מכריכם), pour le donner à l'œuvre de la restauration ». Comment faut-il se représenter les conditions dans lesquelles les prêtres avaient à exercer leur mission, d'après cette importante donnée ? Doit-on supposer qu'au temple même, les gens qui arrivaient des différents endroits du pays devaient s'adresser au prêtre avec lequel ils se trouvaient en relations spéciales ? Impossible de concevoir une pareille disposition. La mesure, loin d'être favorable à une recette plus abondante, y aurait au contraire porté obstacle, elle aurait donné lieu à un vrai désordre. Pourquoi y aurait-il eu obligation de verser entre les mains d'un prêtre connu les dons volontaires dont parle v. 5[c] ? Il n'y a qu'une manière de comprendre l'indication de la sphère d'activité assignée aux prêtres au v. 6 ; c'est que les prêtres devront procéder à la collecte des contributions et offrandes dans les districts auxquels ils sont spécialement rattachés. Il est supposé que tous les ministres du culte ne sont pas perpétuellement de service au temple, qu'ils ne demeurent pas tous groupés dans le voisinage immédiat de Jérusalem. Ils devront recueillir l'argent, chacun de son côté, parmi les contribuables de leur ressort, et l'apporter ou l'envoyer à Jérusalem aux époques fixées.

Dans le livre des Chroniques XXIV 5, la mission donnée aux prêtres et lévites répond exactement à cette explication. Ils reçoivent l'ordre d'aller dans les villes de Juda réunir les fonds pour l'œuvre du temple. Non pas comme s'ils avaient eu à traverser le pays en tous sens, en quelque sorte à l'aventure. Il importait que les rôles fussent exactement distribués et que les différents groupes de ministres sacrés se partageassent avec

soin les localités où ils avaient à exercer leurs fonctions. Ils devaient recueillir l'argent dans leurs districts respectifs « chacun parmi le cercle de ses relations ».

Mais le v. 5, dans le récit du livre des Rois, ne s'oppose-t-il pas d'une manière absolue à notre interprétation du v. 6 ? D'après les termes dans lesquels notre notice est conçue, il semble en effet que les offrandes que les prêtres auront à recueillir consistent dans les contributions sacrées *apportées au temple*, dans l'argent que chacun voudra de son plein gré *apporter à la maison de Jéhova*. Il ne peut donc être question, dira-t-on, de percevoir ces contributions et ces dons partout dans la contrée, dans les villes et bourgades où le peuple est établi.

Nous ferons observer à ce sujet qu'au sens du narrateur, les formules אשר יובא בית י׳, להביא בית י׳, ne signifient point une démarche matérielle au temple de Jérusalem ; le temple est plutôt présenté ici comme le terme moral des offrandes en question. Il s'agit de l'argent des contributions sacrées que l'on offre, que l'on donne, pour le temple, des dons volontaires que l'on destine au temple. Il est vrai que le lecteur aurait pu attendre une expression plus précise de cette idée au moyen de la préposition ל. D'autre part cependant il ne faut pas perdre de vue que dans le verbe הביא lui-même la signification morale peut dominer, et que dans ce cas l'accusatif du nom qui marque le terme du mouvement devra se comprendre naturellement au sens que nous lui donnons ici.

De l'argent que le peuple payait pour la coulpe et le péché il est dit au v. 17 : לא יובא בית י׳ לכהנים יהיה ; non pas, évidemmment, que cet argent ne pût ou ne dût pas être apporté matériellement au temple ; mais, comme l'antithèse énoncée le prouve, en ce sens que l'argent en question ne serait pas destiné au temple : il revenait aux prêtres. — Au v. 5 les mêmes termes, répétés d'ailleurs à plusieurs reprises dans notre chapitre, servent d'expression, en quelque sorte consacrée, à la même idée.

Le v. 5 comprend trois membres, exposant la nature des

offrandes à réunir ; le premier est conçu en termes très généraux : *l'argent des offrandes sacrées destinées au temple ;* les deux autres relèvent d'une manière plus précise deux espèces de contributions, déjà comprises sans doute dans l'indication générale qui précède. Pour l'une des deux le texte est très clair : *tout l'argent qu'il viendra à la pensée de quelqu'un de donner au temple* ; ce sont les dons volontaires. L'autre parle de contributions imposées au peuple ; ici le texte est plus obscur et on l'interprète de diverses façons. D'après la relation des Chroniques, nous l'avons entendu déjà, il s'agissait en particulier de la perception de l'impôt de capitation que Moïse avait obligé les Israélites à payer pour l'œuvre du tabernacle dans le désert.

Or, comme Movers le fait justement observer (1), les termes dans lesquels le second membre de notre verset est conçu, rappellent précisément le passage d'Ex. XXX 12, 13, concernant la taxe dont parle la relation des Chroniques. Au ch. XXX v. 12 s. de l'Exode, Dieu dit à Moïse : « Quand tu feras le dénombrement des enfants d'Israël, *chacun paiera le prix d'expiation de son âme* à Jéhova (ונתנו איש כפר נפשו ליהוה).. ; voici ce que paiera *quiconque passe* (כל העבר) au nombre des recensés ». C'est sans aucun doute de cet impôt de capitation que parle 2 R. XII 5. כסף עובר c'est *l'argent*, le taxe *de celui qui passe*, c. à d. suivant la portée usuelle de l'expression consacrée : de celui qui *passe* par l'opération du recensement (2). D'après le passage cité de l'Ex. XXX 12 l'impôt à payer avait une valeur expiatoire. On n'avait pas précisément, à l'occasion des travaux au temple, sous Joas, à faire le recensement du peuple ; c'est la nature de la taxe visée qui est indiquée par ces mots כסף עובר : l'impôt que l'on est tenu de payer comme étant, en droit, soumis au recensement. A cet impôt tous sont obligés : c'est une amende que toute âme doit à Jéhova (Ex. XXX 12) ; l'édit de Joas rappelle cette signification. Il est

(1) l. c. p. 312.

(2) La trad. de la Vulg. : *a praetereuntibus*, n'a aucune vraisemblance. — *Argent ayant cours* ne convient pas au contexte.

difficile d'établir le sens précis des termes dans lesquels celle-ci est énoncée. D'après la lecture des Massorètes, Klostermann l'observe à bon droit, il faudrait considérer les mots אִישׁ כֶּסֶף נַפְשׁוֹת עֶרְכּוֹ comme apposition au sujet de la proposition principale, הַכֹּהֲנִים, de manière que le sens serait : « (*les prêtres* auront à recueillir les contributions...), *chacun l'argent des âmes de son évaluation,* c. à d. chaque prêtre recueillera la taxe des âmes ou des personnes dont il aura lui-même fixé le prix. Mais cette interprétation nous obligerait à supprimer le 3e membre du v. 5, qui sépare, dans le texte actuel, les mots en question de la proposition principale. Ensuite, les prêtres n'ont pas encore été mentionnés ; le sujet en vue au v. 5, c'est le peuple ; il sera donc beaucoup plus naturel de rapporter l'incidente איש וגו׳ à כֶּסֶף עובר qui précède, et de lui donner comme fonction de rappeler le caractère universel du tribut expiatoire. Enfin la tournure de la phrase *chacun l'argent des âmes de son évaluation* est en elle-même extrêmement embarrassée et très peu satisfaisante.

A la rigueur on pourrait s'en tenir au *Kethib* du texte hébreu en lisant נְפָשׁוֹת, et traduire : « Tout l'argent des contributions sacrées qui sera offert au temple : tribut de recensement (1) — chacun (payant) le prix des âmes, suivant sa taxe ; — tout argent qu'il plaira à quelqu'un d'offrir au temple, les prêtres le recueilleront par eux-mêmes (2), chacun parmi le cercle de ses relations.... » Il y a lieu toutefois de se demander si le texte hébreu nous a été conservé dans toute sa pureté ? La version grecque donne à réfléchir. L'édition d'Alcala, dont les sources se rapprochent de la recension de Lucien, porte : ....ἀργύριον συντιμήσεως ἀνδρός, ἀργύριον συντιμήσεως ψυχῶν.... ; ce qui supposerait la lecture : כֶּסֶף ערך איש כסף ערך נפשות. La substitution de ערך à עובר n'est pas justifiée ; c'est une confusion occasionnée par le ערך du membre suivant. Mais est-il aussi sûr que le dit Klostermann, in h. l., que dans le second membre l'interversion des mots ערך נפשות soit le fait de la recension

(1) Litt. argent de recensé.
(2) Ou bien : *pour eux-mêmes*. Vr. plus loin.

de Lucien ? N'est-ce pas notre texte hébreu qui aurait subi l'interversion des deux termes lui-même, dans l'idée, erronnée, que איש כסף וגו devait être envisagé comme apposition à הכהנים ? La version des LXX, telle qu'elle nous est transmise en dehors de la recension de Lucien, suppose un texte hébreu plus voisin qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord, de celui qui répondrait à l'ed. Complut. Le cod. vat. offre la leçon : ἀργύριον συντιμήσεως, ἀνὴρ ἀργύριον λαβὼν συντιμήσεως.... Ici λαβων est une addition exégétique destinée encore une fois à présenter l'incidente comme apposition à הכהנים ; le sens est :... « chaque (prêtre) *prenant* l'argent de la taxe ». Les mots כסף ערך sont supposés étroitement unis ; d'autre part נפשות est omis ; ne serait-ce pas un phénomène analogue à celui qui le fait figurer avant ערך chez les Massorètes et dû à la même cause ? Nous soupçonnons que le texte hébreu primitif pourrait avoir porté : (ou : נפשו?) איש כסף ערך נפשות : ..... tribut de recensement — *chacun* (payant) *le tribut de la taxe des âmes* (ou *de son âme ?*) ; Vulg. :.. quae offertur pro pretio animae. Du moment qu'on rapportait l'incidente איש וגו à הכהנים, on était exposé tout naturellement à lui donner la forme qu'elle revêt chez les Massorètes, ou dans le cod. vat. Nous croyons que la recension de Lucien reproduit ici la leçon plus ancienne de la version grecque et qu'elle rend ainsi indirectement témoignage de l'état primitif du texte hébreu.

Klostermann termine sa note sur le passage par cette observation :.. « il semble que, en conformité avec Ex. XXX 11 ss., il s'agit simplement de la taxe à laquelle sont évaluées les personnes ».

Joas avait donc commencé par charger les prêtres de percevoir partout, dans leurs districts respectifs, les offrandes obligatoires ou volontaires que le peuple apporterait pour l'œuvre de la maison de Dieu. C'était là, sans doute, le mode de perception recommandé par l'autorité dont jouissaient les membres de la tribu sacerdotale demeurant épars parmi le peuple et par la relation naturelle et étroite qui les rattachait d'autre part à la maison de Dieu. — 1 Chron. XXVI 30, 32,

nous lisons qu'une famille de lévites, les Hébronites, qui avaient leurs établissements au-delà du Jourdain, étaient préposés, dans les territoires de Ruben, de Gad et de Manassé « à toute l'œuvre de Jéhova et au ministère du roi », « à toute affaire de Jéhova et du roi ».

Joas éprouva les inconvénients qu'une pareille organisation pouvait présenter. La restauration du temple subit des retards qui n'étaient point sans doute à imputer à la tiédeur du peuple ; le zèle dont celui-ci témoigna bientôt est de nature à le faire supposer. « Les lévites ne firent point diligence » dit l'auteur des Chroniques. Le livre des Rois se contente pareillement de constater que les réparations à la maison de Dieu se faisaient attendre. Il est permis de croire que des abus se commettaient.

Le roi inaugura donc un autre système de perception, plus rudimentaire mais plus sûr. Désormais c'est au temple même que les contribuables verseraient directement les offrandes et les tributs sacrés. Ils pouvaient le faire à l'occasion des pélerinages qui les réunissaient périodiquement à Jérusalem. Une sorte de tronc, une caisse dont le couvercle était percé d'un trou, fut établie, suivant le livre des Rois à côté de l'autel, suivant celui des Chroniques auprès de l'entrée même de la maison de Jéhova, au dehors. Klostermann est d'avis que dans le texte du livre des Rois il se pourrait qu'on doive lire אצל המזוזה au lieu de אצל המזבח ; il est difficile d'admettre, dit-il, que les portiers auront constamment dû quitter leur poste pour aller déposer dans le tronc placé près de l'autel, les offrandes apportées (1). La manière générale dont il est dit que le tronc était établi à droite quand on entre dans le temple, plaide pour la conjecture de Klostermann. C'est l'entrée du parvis, accessible au public, qui semble visée.

Quoi qu'il en soit, l'institution de Joas resta. L'innovation introduite sous son règne consista dans la suppression des perceptions *locales* d'impôts ou contributions quelconques pour le temple. On voit la mesure que ce roi avait inaugurée per-

(1) l. c.

sister encore sous le roi Josias. Sous le règne de ce dernier on dut procéder également à la restauration de l'édifice sacré. Cette fois on ne voit plus, dans le livre des Chroniques, les lévites chargés de recueillir les fonds dans les villes de Juda. Lorsque les envoyés du roi se présentent au temple, on leur remet l'argent que les lévites « gardiens du seuil » (donc au temple même) avaient recueilli de Manassé et d'Ephraïm et de tout le reste d'Israël et de tout Juda et de Benjamin et des habitants de Jérusalem (1).

C'est la modification apportée au système de perception des offrandes en faveur du temple, qui fait tout l'intérêt de la relation des mesures prises par Joas, lors de la restauration que l'on accomplit sous son règne. Dans le récit des Chroniques la chose est présentée très clairement. Le livre des Rois ne laisse pas, lui non plus, de doute à cet égard. Mais ici plus d'une obscurité semble avoir été introduite dans la reproduction des données de la relation primitive. Outre le désordre résultant de la communication abrupte d'un extrait des recommandations royales, et l'absence de tout renseignement sur le dénouement de l'œuvre, il se pourrait fort bien que les termes dans lesquels les contributions à percevoir sont énumérées au v. 5, se soient ressentis, plus qu'il n'aurait convenu, de l'intervention du rédacteur.

Jusqu'à Joas, comme on peut le conclure des premières instructions données par ce roi, la perception des impôts pour le temple était directement confiée aux ministres du culte, qui recueillaient les offrandes parmi la population. Il semble, d'après les données du livre des Rois, que les opérations se faisaient de manière que les prêtres levaient les contributions pour leur propre compte à charge pour eux de pourvoir aux travaux de restauration. Le temple ayant besoin de réparations urgentes sous Joas, le roi avait rappelé au clergé sa mission.

(1) 2 Chron. XXXIV 9. A la fin du verset les Massorètes lisent : *et ils retournèrent à Jérusalem.* Ils partent de la supposition inexacte, que les lévites ont recueilli l'argent dans les diverses localités du pays, comme ils avaient été chargés de le faire, en une circonstance analogue, sous Joas.

Mais les percepteurs se trouvèrent en défaut. « Les réparations ne se faisaient pas » dit l'auteur des Rois. « Les prêtres et lévites n'apportaient pas l'argent à Jérusalem » dit celui des Chroniques. L'accusation est voilée également dans les deux relations. Le résultat des agissements suspects des ministres du culte, fut l'institution d'un nouveau mode de perception des contributions destinées au temple. Désormais le roi se réserva directement le contrôle des fonds recueillis et de leur emploi.

* * *

Encore un mot touchant l'histoire de la restauration du temple sous Josias, un fait analogue à celui dont nous venons de parler (2 R. XXII, 2 Chron. XXXIV). Wellhausen suit en ce dernier endroit, v. 9, le *qeri* des Massorètes et cela sans ajouter un mot de justification (1). Cette lecture est contraire au sens évident du passage, puisque ce sont les *lévites-portiers* qui sont mis en scène, qu'il est donc manifestement supposé que l'argent a été recueilli à l'entrée même du temple. La construction de la phrase condamne d'ailleurs la lecture à l'imparfait ...וישׁבי à la fin d'une proposition relative dépendant de את־הכסף ! Suivant les Massorètes, qui s'écartent ici du texte *écrit*, il faudrait entendre la notice du v. 9 en ce sens : « Et (les envoyés du roi) vinrent trouver Helcias le grand prêtre, et ils comptèrent (2) l'argent offert au temple, que les lévites gardiens du seuil avaient recueilli de Manassé et d'Ephraïm et de tout le reste d'Israël et de tout Juda et Benjamin *et ils retournèrent à Jérusalem* (!) ; et ils le donnèrent aux directeurs des travaux, » etc. C'est cette lecture que Wellhausen préfère au *kethib*. Le seul avantage que présente le *qeri*, c'est que, moyennant cette lecture plus ou moins absurde, le récit des Chroniques se trouve mis en contradiction avec celui des Rois.

(1) *Prol.* p. 206.

(2) ויתכנו au lieu de ויתנו.

On reproche ici encore au Chroniste de s'être complètement mépris sur le sens de l'histoire. C'est *l'institution de Joas*, et elle seule, qui explique la démarche de Saphan, envoyé au temple par le roi, et mis au courant à cette occasion de la découverte du livre de la Loi ! Le Chroniste n'a pas reconnu cela ! Il a de nouveau recours à la supposition de dégâts subis par le temple sous les règnes des rois précédents ! etc. — Mais, nous le demandons encore aux critiques qui se montrent si acharnés à prendre le Chroniste en défaut, qu'entendent-ils par *l'institution de Joas ?* Sont-ils sûrs qu'ils s'en rendent bien compte eux-mêmes ? On croirait vraiment, à lire leurs commentaires, que l'*institution* de Joas a eu pour objet d'attacher au temple un corps permanent d'architectes, de tailleurs de pierres, de maçons, de charpentiers et de forgerons, chargés du soin d'une restauration perpétuelle, et de l'achat non interrompu de bois et pierres polies ! N'est-il pas évident, d'après le livre des Rois aussi bien que d'après celui des Chroniques, que sous le roi Josias, comme autrefois sous Joas, on exécuta réellement au temple des réparations ? N'est-il pas évident dès lors qu'il devait y avoir des dégâts à réparer ? Pourquoi en veut-on au malheureux Chroniste de le constater ? Au reste dès le début de la relation du livre des Rois, on reconnaît aussitôt que le narrateur songe à des fonds recueillis exprès, sous le règne de Josias, pour couvrir les frais de la restauration. « Le roi envoya Saphan.... lui disant : Rends-toi chez Helcias le grand prêtre afin qu'il compte (1) *l'argent entré au temple, que les portiers ont recueilli du peuple, et qu'on le donne aux directeurs des travaux* (2) », etc. Le récit des Chroniques

(1) וְיַתֵּם *afin qu'il fixe le montant, le compte complet.* Klostermann propose וִיתַכֵּן suivant XII 12. Nous ne comprenons pas pourquoi W. traduit *und schüttet das Silber aus* ; peut-être pour montrer comment l'institution de Joas était restée en vigueur ?

(2) Pourquoi W. traduit-il : *und gebet es...* ? Encore pour faire affirmer à l'auteur du 1. des *Rois* la suprématie royale ? C'est inutile. Ici comme dans le récit concernant le règne de Joas le Chroniste met l'autorité du roi et de ses envoyés beaucoup mieux en relief que l'historien qu'on lui oppose comme moins clérical.

v. 9 est conçu dans les mêmes termes. De quel argent s'agit-il ? Dans la pensée du narrateur, il est parfaitement déterminé. A-t-il voulu parler de toutes les offrandes faites au temple depuis la dernière fois qu'on avait eu à faire des restaurations ? Il est clair dans tous les cas que 2 R. XXII 4 il est question de *l'argent* את־הכסף recueilli par les « gardiens du seuil » pour l'œuvre qu'on allait entreprendre. Cela est évidemment supposé dans le récit des Rois comme dans celui des Chroniques. C'est pour cette raison qu'on commencera par établir le montant des sommes reçues et qu'on remettra celles-ci, intégralement, aux mains des directeurs des travaux.

Ce n'est pas le Chroniste, ce sont ses critiques inconsidérés qui se méprennent sur la portée de l'institution de Joas. Celle-ci avait consisté, nous le répétons encore, dans la substitution à la collecte des offrandes faite personnellement par les prêtres dans leurs districts respectifs, de la perception à faire désormais au temple. La comparaison du récit de 2 R. XII avec celui du ch. XXII dans le même livre le montre à l'évidence. Au premier endroit Joas n'avait pas dès l'abord donné mission *aux gardiens du seuil* ; ceux-ci n'entrent en scène qu'à la suite des nouvelles mesures prises par Joas. Ils ne furent préposés à la perception des offrandes qu'après que Joas eut signifié aux prêtres que dorénavant ils ne recueilleraient plus le tribut « parmi leurs relations » מאת מכריכם (v. 8). Au ch. XXII, il n'est plus question pour les prêtres de recevoir l'argent איש מאת מכרו, « chacun de son cercle » ; les *gardiens du seuil* sont supposés seuls compétents. La relation des Chroniques à son tour ne nous montre plus les lévites collectant l'argent dans les villes de Juda ; ici comme 2 R. XXII l'envoyé du roi vient se rendre compte de l'argent entré au temple, « que les lévites *gardiens du seuil* avaient recueilli de Manassé et d'Ephraïm et de tout le reste d'Israël et de tout Juda et de Benjamin *et des habitants de Jérusalem* » (v. 9). L'innovation introduite par Joas fut fidèlement observée dans la suite, lorsque les circonstances réclamaient le paiement des contributions destinées à la restauration de la maison de Jéhova.

II

Les prêtres et les lévites dans les documents préexiliens.

§ 1. *Observations préliminaires.*

Les données du livre des Chroniques sur les prêtres et les lévites préexiliens ne sont pas empruntées aux circonstances du temps de l'auteur ; elles ne sont pas une simple mise en œuvre des dispositions de la Loi. Elles ne peuvent être que l'écho des enseignements de l'histoire que l'auteur a recueillis dans des documents dont l'origine remonte, au moins indirectement, à l'époque préexilienne. Nous concluons provisoirement de l'étude que nous en avons faite, qu'avant l'exil l'organisation du sacerdoce comportait la division des ministres du culte en deux groupes bien distincts : celui des prêtres proprement dits et celui des ministres de rang inférieur. Il faut en outre qu'à l'époque dont la situation se reflète dans les relations du livre des Chroniques, ces derniers jouissaient d'une grande considération ; qu'ils occupaient au point de vue religieux et social une position très élevée dans la nation ; qu'ils y exerçaient une influence continuelle et profonde. Il est manifeste que les documents utilisés par l'auteur du Midrasch, lequel servit de source aux Chroniques, eurent leur origine dans un milieu sacerdotal. L'intérêt marqué et prédominant qu'ils ne cessent de témoigner pour les choses du culte en fait foi. S'ils associent bien souvent les lévites aux prêtres de la façon la plus étroite, s'ils vont jusqu'à appliquer la dénomination de prêtres aux deux groupes réunis des Aaronides et des simples lévites, en général cependant la distinction y est suffisamment accusée pour prévenir toute confusion. Les Aaronides se distinguent de leurs frères les lévites par leur origine même. Certes, ils font tous partie de la même tribu ; mais au sein de cette tribu le sacerdoce proprement dit est héréditaire dans la seule descendance d'Aaron ; les autres membres, bien

que chargés eux aussi de fonctions importantes dans la célébration du culte, sont exclus du sacerdoce. Le lecteur ne pourra s'empêcher de faire la remarque que, sous la plume d'un auteur aussi épris des institutions liturgiques, aussi conscient d'ailleurs de la distinction originelle et profonde entre les simples lévites et les Aäronides, aussi clérical, en un mot, que celui dont les écrits servirent, en cette matière, de source indirecte au Chroniste, l'association intime des ministres subalternes aux prêtres, telle que nous l'avons caractérisée plus haut, n'a pu se produire que grâce à l'influence impérieuse d'un usage généralement reçu parmi le public. La manière dont les lévites sont traités ici nous avertit que la ligne de démarcation entre eux et les prêtres, pourrait bien se trouver moins nettement tracée dans d'autres documents, émanés, avant l'exil, de certains milieux plus étrangers au service de l'autel ; dans des écrits ou des discours adressés directement au peuple ou destinés à son usage. Plus d'une fois, dans la source sacerdotale même du livre des Chroniques, les lévites sont mis sur le même rang que les prêtres, leur service est désigné en des termes réservés par le code sacerdotal au ministère des Aaronides ; le nom même de prêtres leur est attribué. A plus forte raison et dans une plus large mesure pourra-t-on rencontrer les mêmes phénomènes ailleurs.

Les livres des Juges, de Samuël et des Rois ne sont point, de par leur nature, appropriés à nous fournir des renseignements précis sur l'organisation du culte public aux époques auxquelles se rapportent les récits qu'ils renferment. Sans doute, en bien des endroits, il y est question d'actes de piété posés par les héros dont ils retracent l'histoire. Nous avons déjà eu à le constater ; et plus loin nous aurons encore à examiner la portée de certains faits qui se trouvent mentionnés ou racontés notamment dans les parties relatives aux premiers siècles après l'établissement des Israélites en Palestine, pour arriver à une juste appréciation des origines du sacerdoce lévitique. Mais il n'en est pas moins évident que ces livres ont pour objet principal d'exposer la suite des événements

politiques qui marquèrent la vie de la nation ; que leurs auteurs n'ont point eu en vue d'instruire le lecteur en matière d'institutions ou de coutumes liturgiques ; qu'ils étaient même absolument étrangers aux préoccupations de ce genre. Ce qui résume pour eux tout le côté religieux de la vie publique d'Israël, c'est l'attitude du peuple dans la lutte entre Jéhova et les autres dieux ; la fidélité d'Israël envers Jéhova ou sa défection, voilà le grand objet qui absorbe toute leur attention. Dans le livre des Rois (à partir de 1 R. XII) ce point de vue se confond avec celui du droit exclusif du temple de Jérusalem en face des *bâmôth*, présentées comme autant de siéges d'un culte idolâtrique et schismatique. La prospérité du peuple ou son malheur, ses succès ou ses revers, dépendront de son attachement au Dieu qui l'a fait sortir de l'Egypte, ou de sa coupable prostitution au culte des idoles sur les hauts-lieux. C'est là qu'est tout l'intérêt ; encore cette alternative n'est-elle d'ordinaire indiquée que par des formules générales. Nous trouvons çà et là, mêlés au tableau des événements qui se déroulent suivant la trame de la succession des juges ou des rois, des épisodes pleins d'intérêt qui nous permettent d'arrêter un moment le regard sur la situation intérieure de la nation. Mais même alors ce n'est point le sanctuaire, c'est tel héros, c'est la foule, c'est la cour qui occupe l'avant-plan de la scène. Du prêtre il n'est question que dans ses rapports avec le monde profane. Nul ne s'attendra p. e à le voir intervenir dans l'histoire de Gédéon, de Jephté, de Samson. Même Eli et ses fils, qui semblent mis en si vive lumière, ne servent pourtant que d'introduction à Samuël et par Samuël à Saül ; Nob et ses prêtres sont pour le narrateur un détail de l'histoire de la rivalité entre Saül et David. Abjathar et Sadoq ne nous apparaissent que dans le rôle qu'ils remplissent au service de David et de Salomon ; Joïada n'a pour fonction que de renverser Athalie et d'élever Joas sur le trône ; puis de servir d'auxiliaire à ce dernier dans le zèle qu'il témoigne pour la restauration de la maison de Dieu. Assurément, dans ces conditions, les données positives que les récits des livres des Juges ou des Rois

fourniraient touchant l'un ou l'autre point du sujet que nous traitons, auraient d'autant plus de valeur qu'elles seraient moins suspectes d'émaner d'un dogmatisme tendancieux. Mais il importe aussi de ne pas oublier qu'il convient ici de n'user qu'avec une réserve et une prudence toutes spéciales de l'argument négatif, tiré du silence des documents.

Ces observations ont été faites bien souvent ; elles s'imposent d'ailleurs à l'esprit le moins attentif, mais dans la pratique on n'en tient pas toujours suffisamment compte. Personne ne saurait critiquer Wellhausen de ne s'être point laissé arrêter par l'insuffisance des renseignements contenus dans le livre des Rois, pour attribuer aux prêtres du royaume du Nord une influence très considérable. Cette absence de données, comme il le remarque avec raison, s'explique de la manière la plus naturelle par le fait que l'auteur sacré vise surtout à mettre en relief l'action du *prophète* sur la marche de l'histoire d'Israël (1).

Pour ce qui regarde le clergé du royaume du Sud, le livre des Rois renferme plus d'un aperçu qui nous permet de mesurer la situation éminente que ce corps devait occuper au sein de la nation. Cependant ces aperçus, comme nous l'avons dit, sont purement occasionnels ; et si les détails manquent, cette sobriété d'information s'explique d'une façon analogue aux considérations que l'on peut faire valoir pour l'histoire du royaume de Samarie.

Les écrits des prophètes Amos et Osée, Isaïe et Michée, Jérémie, témoignent que de leur temps le culte se célébrait avec grande pompe et splendeur, qu'il prenait une place très grande dans la vie populaire. Les deux premiers parlent surtout pour les habitants du royaume du Nord ; mais il est facile de se rendre compte qu'eux non plus ne perdent pas de vue Jérusalem et son temple. Les prophètes sont obligés de protester contre la confiance excessive et aveugle que le peuple place dans les manifestations purement extérieures de sa piété

(1) *Prolegomena* p. 135.

envers Jéhova, dans les fêtes solennelles, dans les innombrables sacrifices, dans la présence du temple et de l'autel. Il est inutile de rappeler ici ces passages de leurs discours. A leur propre point de vue, ils exigent avant tout la pratique de la vertu, la fidélité aux lois de la justice ; ils accordent cependant, dans le tableau idéal qu'ils tracent de l'avenir, une place considérable aux magnificences du culte. Israël lui-même constitue à leurs yeux « les prémices que Jéhova s'est choisies parmi sa récolte » (1). « Si vous m'écoutez, dit Jéhova, et que vous ne portiez pas des fardeaux par les portes de cette cité le jour du sabbat et ne le violez par aucun travail,... l'on viendra des villes de Juda et des environs de Jérusalem et de la terre de Benjamin, de la plaine et des montagnes et du midi, apportant l'holocauste et l'offrande et l'encens et l'on viendra au temple offrir le sacrifice d'action de grâces » (2). De même qu'aux jours du prophète on arrive au sanctuaire, pour y accomplir les devoirs religieux, de toutes les villes du Juda (3) ; de même on viendra, quand l'épreuve aura purifié la nation coupable, se répandre en allégresse sur la montagne de Sion ; les foules afflueront au siège de la bonté de Jéhova pour célébrer ses dons (4) ; elles apporteront leurs offrandes votives à sa demeure en chantant : Louez Jéhova des armées, car Jéhova est bon et sa miséricorde est éternelle ! (5). — Certes, les cantiques et les sons de la musique sacrée, les sacrifices et les holocaustes, n'empêcheront pas la justice divine de faire son œuvre et d'arracher à sa terre la nation prévaricatrice, comme au désert les sacrifices n'ont pas empêché Israël d'en rester exclu pendant quarante ans (6) ; car les troupeaux de bœufs et de moutons ne suffisent point à l'honneur de Jéhova (7) ; ce n'est point par

(1) Jér. II 3.
(2) Jér. XVII 24, s.
(3) ibid. XXVI 2.
(4) ibid. XXXI 12.
(5) ibid. XXXIII 11.
(6) Amos V 22-27. Voir notre dissertation *Le lieu du culte* p. 77 s. Cfr. Is. I 11 ss. Jér. VII 21 ss. etc.
(7) Os. V, 6.

des hécatombes de taureaux, par des milliers de béliers et des myriades de torrents d'huile que l'on peut se procurer sa faveur ; on ne l'obtiendrait même pas par l'offrande de son premier-né (1). Mais un jour, lorsque le repentir du peuple aura mérité le pardon de Dieu, la montagne du temple verra accourir, pour y présenter leurs hommages à Jéhova, non seulement comme nous l'avons entendu, les habitants de Juda et de Benjamin, mais les nations elles-mêmes converties à sa Loi et à son culte (2).

* * *

Le livre des Rois, où l'on ne rencontre qu'incidemment l'une ou l'autre notice relative au culte célébré dans le temple (3), ne nous permettrait pas à lui seul de nous faire une juste idée du développement que devaient avoir pris, suivant les paroles que nous venons d'entendre, les institutions liturgiques. Il n'est pas étonnant que les renseignements qu'il nous donne, en de rares occasions, sur la situation du personnel attaché au service du sanctuaire, soient eux aussi extrêmement maigres.

Si l'on fait abstraction des récits où l'auteur s'abstient même de mettre en scène les prêtres et où, en conséquence, on n'est point en droit d'attendre la mention des lévites inférieurs, il y a en réalité, dans la section des livres des Rois qui commence au ch. XII du 1er livre (4), deux endroits où il y aurait eu lieu spécialement de voir apparaître ces derniers. C'est tout d'abord le passage dont nous avons déjà parlé plus haut (5), relatif à la restauration du temple sous Joas 2 R. XII ; puis la description de la réforme de Josias, notamment au v. 4 et surtout au v. 2 du ch. XXIII, où nous lisons que le roi se

(1) Mich. VI, 6. Vr notre étude sur le *Vœu de Jephté* p. 13 s.
(2) Is. II 1 s., Mich. IV 1 ss. etc.
(3) Comme 2 XVI 15.
(4) C'est à dire dans l'*Histoire des rois d'Israël et de Juda.*
(5) pp. 101 ss.

rendit au temple, suivi *des prêtres, des prophètes* (1) et du peuple entier. En ces deux occasions, pas plus qu'ailleurs dans toute la section en question des livres des Rois, les lévites ne sont point nommés, du moins sous ce titre. Ce qui est à remarquer en outre, c'est que 2 R. XII 10 les ministres chargés de la garde des portes du temple sont appelés הַכֹּהֲנִים שֹׁמְרֵי הַסַּף : « *les prêtres* gardiens du seuil ». Aux chapitres XXII v. 4, XXIII v. 4, XXV v. 18 (2), les mêmes fonctionnaires sacrés sont désignés sous le titre plus simple שֹׁמְרֵי הַסַּף. D'autre part il semblerait d'après 1 R. XII 31, que ce soit l'origine lévitique, et non pas l'origine aäronienne, qui constitue le titre du sacerdoce légitime.

Chez les prophètes même silence sur les lévites. Ici cependant ce silence est encore moins surprenant que dans le livre des Rois. Bien qu'ils parlent assez souvent des cérémonies du culte, les prophètes ne mettent généralement le prêtre en scène qu'en le considérant d'une manière abstraite au point de vue de sa situation morale vis à vis du reste du peuple. Lorsque Isaïe XXIV 2 proclame qu'au jour du châtiment *le prêtre* sera traité comme le peuple, le maître comme le serviteur etc., il n'y avait évidemment pas lieu de nommer les lévites. Or les textes des prophètes où il est question des prêtres, en laissant de côté ceux où il s'agit de personnages déterminés, sont presque tous analogues au passage que nous venons de rappeler. Il est évident que là où *le prêtre* ou *les prêtres* figurent dans le discours comme représentant l'institut des *ministres du culte*, soit en regard de l'ordre des prophètes, soit en opposition avec le peuple, les lévites aussi seraient à considérer éventuellement comme compris sous cette désignation (3). On pourrait d'autant moins s'étonner de voir les prêtres

(1) A l'endroit parallèle des Chroniques nous lisons : .... *des prêtres et des lévites* .... (2 XXXIV 30)

(2) Cfr. Jér. LII 24.

(3) *Is.* XXVIII 7 ; *Jér.* I, 1, 18 ; II 8, 26 ; IV 9 ; V 31 ; VI 13 ; VIII 1, 10 ; XIII 13 ; XIV 18 ; XVIII 18 ; XIX 1 ; XXIII 11, 33, 34 ; XXVI 7, 8, 11 ; XXVII 16 ; XXVIII 1, 5 : XXIX 1, 25 ; XXXI 14 ; XXXII 32 ; XXXIV 19 ; *Osée* IV 4, 9 ; V 1 ; VI 9 (ce prophète d'ailleurs vise surtout le royaume du Nord) ;

seuls nommés en des occasions comme Is. XXXVII 2, Jér. XXIX 25, que le même phénomène s'observe, sans que personne y trouve le moindre sujet de surprise, chez Aggée II 11, 12, 13 et Zacharie VII 3, 5, à une époque où les lévites étaient sans aucun doute distingués des prêtres d'un rang supérieur.

Cependant, ici comme dans l'*histoire des rois d'Israël et de Juda*, on relève à côté du silence des documents, un phénomène qui apporte une donnée positive à l'étude de notre problème. Jér. XXXIII 18 les ministres du culte sont caractérisés par l'épithète de prêtres *lévitiques*, ce qui rappelle 1 R. XII 31 ; et ce qui est plus digne d'attention encore, au v. 21 l'ordre des termes est renversé et les lévites, c'est à dire les membres de la tribu de Lévi, sont appelés *prêtres !* Un assez grand nombre d'auteurs contestent l'authenticité, soit de tout le passage 14-26, soit en particulier des versets indiqués. Il nous semble que ceux-ci n'offrent aucun caractère de nature à les rendre suspects. Que Jérémie y présente les sacrifices comme un élément de la restauration future, la chose n'a rien d'étonnant ; il parle dans le même sens ailleurs des cérémonies du culte. Qu'il y mette en relief l'origine lévitique du sacerdoce, alors qu'il s'abstient de le faire dans tout le reste de son livre, encore une fois il n'y a pas lieu d'y trouver matière à une objection sérieuse. Dans les versets en question le prophète envisage précisément les prêtres sous un rapport tout spécial ; il les considère dans l'exercice de leur ministère sacré ; sa parole prend en quelque sorte le ton de l'apothéose. Et quant au fait que Jérémie fut en lutte perpétuelle à Jérusalem avec les prêtres de son temps, nous ne voyons pas que cela dût l'empêcher de proclamer à l'occasion les titres de noblesse historiques du corps sacerdotal, d'autant plus qu'il en faisait lui-même partie.

Quoi qu'il en soit de l'authenticité de Jér. XXXIII 18, 21,

Mich. III 11. Dans les *Lamentations* et chez *Joël* le point de vue est le même.

un passage que d'ailleurs il faut prendre en considération en toute hypothèse touchant son origine, les parties deutéronomiques de l'Hexateuque offrent au même point de vue un sujet d'étude particulièrement intéressant. La tribu de Lévi y est présentée comme appelée, dans l'ensemble, aux fonctions sacerdotales *Deut.* X 8, 9 ; voir encore XVIII 1 ss., XXI 5, XXVII 9, XXXI 9, XXXIII 8, 10. De distinction entre Aäronides et autres lévites il ne semble pas y avoir de trace. De même que nous avons trouvé, au livre des Rois, le titre de prêtres donné aux « gardiens du seuil », de même ici les « porteurs de l'arche » qui dans le code sacerdotal et dans les Chroniques sont des lévites, s'appellent *prêtres ;* voir *Deut.* XXXI 9 ; *Jos.* III 3 etc.

Malgré les réserves que nous avons formulées touchant la valeur de l'argument négatif que l'on pourrait tirer du silence des prophètes et de l'histoire des rois d'Israël et de Juda, contre l'existence, avant l'exil de Babylone, de l'institut des lévites distincts des prêtres ; il y a dans tous les cas ici un problème à éclaircir. Comment expliquer que dans les écrits dont nous venons de rappeler sommairement le témoignage, il ne soit question que de *prêtres lévitiques* ou *fils de Lévi*, jamais de prêtres *fils d'Aaron ;* que les offices attribués ailleurs aux simples lévites sont ici remplis par des *prêtres ?*

Nous avons suggéré à cette question une réponse appuyée sur les données du livre des Chroniques. D'après les documents utilisés par l'auteur de ce livre, les lévites avant l'exil devaient avoir acquis des privilèges considérables. Leur prestige était tel que jusque dans les cercles ecclésiastiques d'où les documents en question sont issus, ils étaient traités avec autant d'égards que les prêtres aäronides eux-mêmes. Sans doute dans les récits des Chroniques la distinction entre les deux éléments du clergé est loin d'être effacée. Mais comme il a été dit plus haut, le rapprochement qui se manifeste ici devait tenir à une situation dont les indices ne pouvaient manquer de s'accuser plus franchement dans des écrits provenant de milieux plus profanes. La prédication des prophètes ne s'inspi-

rait pas assurément des préoccupations hiérarchiques des ministres du culte. Il est certain aussi que ce n'est point l'esprit sacerdotal qui anime les relations du livre des Rois. Quant au Deutéronome qui, à notre avis, subit vers la fin de l'époque préexilienne une rédaction nouvelle, à laquelle au reste l'influence des prophètes ne fut point étrangère, il est à noter pareillement que non seulement il s'adresse directement au peuple, mais que dans toutes ses prescriptions et recommandations relatives à la célébration du culte et aux devoirs religieux, il se tient constamment au point de vue populaire. Le Deutéronome est écrit pour le peuple et ne prête aucune attention aux affaires intérieures du clergé. A plus forte raison faut-il en dire autant des parties du livre de Josué que des liens spéciaux d'affinité littéraire rattachent au Deutéronome. Dans l'hypothèse que durant les derniers siècles qui précédèrent la captivité de Babylone on en était venu en dehors des sphères du temple, à assimiler pratiquement les lévites aux prêtres, à les confondre tous sous la dénomination commune de prêtres lévitiques, on s'expliquerait sans peine que cet usage eût été suivi dans les livres qui nous occupent.

Ce qui montre d'ailleurs, abstraction faite des indices relevés dans les Chroniques, que notre supposition touchant l'usage en question n'est point arbitraire ; c'est que certains récits, comme celui de la révolte et du châtiment de Qorah (*Nombres* XVI), nous ont en effet conservé le souvenir des difficultés que provoquèrent dans les rangs du clergé les envahissements ou les prétentions des lévites. Lors de la restauration ceux-ci se virent ramenés à la condition qui leur était assignée par la Loi. Ils ne cessèrent depuis lors, comme nous l'avons vu, de baisser en importance et en considération.

Ne serait-il pas étrange toutefois qu'il ne fût resté dans les livres de Samuël et des Rois, dans le Deutéronome ou dans d'autres écrits préexiliens, nulle trace de la distinction primordiale qui, malgré tout, subordonnait les simples lévites aux prêtres proprement dits ? Nous allons voir si les données de l'histoire répondent à cet égard aux prévisions.

§ 2. *Les parties Jéhovistes et Elohistes de l'Hexateuque.*

Dans la législation du livre de l'alliance, il n'est fait aucune mention explicite des prêtres. La loi d'Ex. XX 24 ss. relative à l'autel de terre ou de pierres non taillées, ne vise point, comme nous l'avons exposé ailleurs, le culte public et officiel, à célébrer par l'entremise des prêtres. Elle règle les conditions dans lesquelles devaient s'accomplir les actes du culte populaire, — d'ordre domestique ou privé, — qui accompagnait toute immolation de bétail. L'usage en question remontait selon toute probabilité aux générations antérieures à la formation même du peuple hébreu ; on le retrouve chez d'autres peuples sémitiques. Nul animal, bœuf ou brebis, ne pouvait être abattu pour la consommation, sans que le sang en fût répandu sur un autel et que les parties grasses fussent brûlées en l'honneur de la divinité (1). Lorsque le culte national fut organisé, l'arche d'alliance et son sanctuaire, son sacerdoce, son rituel modelé en certains points sur la coutume traditionnelle, vinrent en quelque sorte se superposer à celle-ci. L'antique institution continua à subsister à côté de l'institution nouvelle et à faire l'objet de la sollicitude du législateur. En regard du culte établi pour le sanctuaire de l'arche elle se trouvait dans un rapport analogue à celui de la vie des familles ou groupes de familles vis-à-vis de la nation. Du jour où s'ébaucha l'unité nationale des tribus, Jéhova apparut comme le Dieu souverain de tous les fils d'Israël ; l'arche, symbole de sa présence, fut également sacrée aux yeux de tous ; sa demeure fut le centre religieux du peuple entier. Mais, nous le répétons encore, l'exercice local du culte domestique tel qu'il se pratiquait parmi des cercles plus restreints, n'en fut point supprimé du coup. Il semble que certaines précautions furent prises en vue de prévenir toute atteinte au prestige du sanctuaire national. Il était prescrit que l'autel où, à l'occasion des immolations ordinaires, devait

(1) Lév. III 16-17 ; VII 22 ss. ; cfr. *Le lieu du culte*.... p. 35 ss.

se répandre le sang des victimes, serait fait de terre ou de pierres non taillées ; les proportions devaient en être modestes, il était défendu d'y monter par des degrés. Parfois on se servait à cet effet d'une grosse pierre. La loi d'Ex. XX 24 ss., comme nous venons de le rappeler, ne suppose en aucune manière l'intervention du prêtre dans les actes qui s'y pratiquaient. Les recommandations renfermées en ce passage s'adressent manifestement et directement au peuple lui-même ; chacun est compétent pour s'approcher de l'autel de terre. Celui-ci n'exige point chez le ministre qui veut y officier, un caractère spécial, non plus que des vêtements distinctifs et sacrés. — Les autels affectés suivant leur destination primitive à l'immolation ordinaire du bétail, contribuèrent pour une bonne part à introduire ou à favoriser l'abus des sanctuaires idolâtriques et schismatiques des *bâmôth*. Aussi se trouvent-ils radicalement supprimés dans la législation que nous expose le Deutéronome dans sa forme actuelle.

Le livre de l'alliance renferme aussi des prescriptions qui se rapportent au culte public ou national. Ex. XXIII 14 ss. nous lisons la loi qui impose à tous les hommes en Israël l'obligation de se présenter devant Jéhova trois fois par an, aux fêtes solennelles des Azymes, de la Moisson et de la Récolte. Comme nous l'avons établi ailleurs (1), ces pélerinages devaient se faire au sanctuaire de l'arche. Ex. XXXIV 18 ss. ils font encore l'objet de recommandations pressantes. Le législateur rappelle que l'on ne se présentera pas devant Jéhova « les mains vides » (XXIII 15, XXXIV 20) ; on apportera à la maison de Jéhova les prémices des fruits de la terre (XXIII 19, XXXIV 26). En un autre endroit (Ex. XXII 28) la même loi prémunit le peuple contre toute négligence à livrer « sa plénitude et son jus » à Jéhova, c'est-à-dire à apporter au sanctuaire les redevances prélevées sur l'aire et le pressoir. — Ces prescriptions supposent la présence au sanctuaire, d'un clergé percevant les redevances en question pour les administrer et

(1) *Lieu du culte* p. 2 ss.

en jouir. Elles ne nous fournissent aucune donnée touchant l'organisation du sacerdoce. Ce n'est point le rituel du culte, ce sont les obligations du peuple que le législateur a ici en vue.

Les livres de l'Hexateuque et notamment l'Exode, renferment bien des récits, ne se rattachant ni au groupe deutéronomique, ni aux documents sacerdotaux, qui compensent à cet égard le silence du « livre de l'alliance ». Sans doute pour l'époque patriarcale, les traditions recueillies dans les relations bibliques ne mettent point en scène des prêtres spécialement appelés au ministère du culte. Ce serait s'abuser d'une manière étrange d'appliquer les traits sous lesquels est décrite la vie religieuse à cet âge reculé, à la période de l'établissement du peuple hébreu dans le pays de Canaän, après l'Exode. Les exigences de l'histoire aussi bien que la nature même des institutions, défendaient aux narrateurs de dater l'origine du sacerdoce organisé d'une époque antérieure à la formation du peuple. Le sacerdoce ne pouvait être envisagé par eux que comme l'efflorescence et le couronnement de la nation constituée. Aussi les mêmes récits qui nous montrent les patriarches du peuple israélite offrant leurs sacrifices sans l'intervention du prêtre, ne font-ils point difficulté de nous parler, par exemple, des prêtres égyptiens. Rien n'empêche, à ce point de vue, que l'épisode du prêtre cananéen Melchisedeq, Gen. XIV, soit d'origine très ancienne. De même que les auteurs sacrés ont égard à la différence de pays et de peuples, de même il n'était que juste qu'ils eussent égard, pour le peuple hébreu, à la différence des temps.

Au ch. XXXII v. 26 ss. de l'*Exode* nous apprenons dans quelles circonstances la tribu de Lévi reçut la promesse de l'investiture des fonctions sacrées. Répondant à l'appel de Moïse, après l'incident du veau d'or dans le désert, tous les membres de cette tribu s'étaient rangés contre les Israélites coupables et avaient tiré une sanglante vengeance du désordre auquel ceux-ci s'étaient livrés. Dans la Bénédiction de Moïse *Deut.* XXXIII 8, 9, le lévite est loué pour avoir dit à son père et à sa mère : je ne vous regarde point ! pour n'avoir

point eu égard à son frère et n'avoir point connu ses fils. Généralement on est d'accord à établir un rapport entre la narration du ch. XXXII de l'Exode et le passage de la Bénédiction de Moïse que nous venons de rappeler. Mais le rapport n'est pas conçu de la même façon par tout le monde. Kuenen était d'avis que dans le récit de l'Exode, les vv. 25-29 se laissent le mieux comprendre comme une représentation sous la forme d'un fait sensible, de l'idée exprimée Deut. XXXIII ; et du coup comme préparation à la théorie deutéronomique touchant l'élection de la tribu de Lévi (1). Le morceau de l'Exode serait donc à placer pour l'époque de sa composition entre la Bénédiction de Moïse et le Deutéronome. Wellhausen partage cette manière de voir. Ex. XXXII 26-29 est conçu, dit-il, au point de vue deutéronomique (2). Ailleurs il fait observer que les vv. 21-29 doivent être pris et jugés en bloc ; il reconnaît en même temps qu'il n'y a aucune raison *intrinsèque* pour y voir une addition faite après coup (3). Les critiques s'entendent assez généralement pour nier l'harmonie entre les diverses parties du récit du ch. XXXII. Notre passage en particulier, dit-on, ne répond ni à ce qui précède, ni à ce qui suit.

Ce que nous tenons à faire observer pour notre part, c'est qu'en toute hypothèse sur la composition du ch. XXXII (4)

(1) *HCO.* p. 240.

(2) *Proleg.* p. 142, 155.

(3) *Compos.* p. 94.

(4) Parlant de la section comprise aux vv. 21-29, Reuss écrit : « Ce paragraphe n'est pas de l'auteur qui a écrit les v. 7-14 où Moïse demande grâce pour le peuple ; il n'est pas davantage de la main de celui qui représente (v. 20) Moïse comme se contentant d'une punition beaucoup moins cruelle, qui parlera plus loin (v. 33 suiv.) d'une punition émanée directement de Dieu et qui (v. 32) lui met de nouveau dans la bouche une demande de pardon, absolument inconciliable avec la fureur qu'il déploie dans notre texte » (*L'Hist. S. et la Loi*, in h. l.). On peut lire des considérations analogues chez Wellh. *Die Composition* l. c. et chez d'autres auteurs. — D'après notre récit Moïse avait obtenu de Jéhova, irrité contre le peuple, qu'il n'exécutât point *la menace de destruction* qu'il avait d'abord prononcée (vv. 7-14). Descendu de la montagne Moïse est témoin du culte sacrilège auquel on se livre. Il brise les tables de la Loi et pour témoigner son mépris de l'idole, pour faire

il est impossible de voir dans les vv. 21-29, un simple développement de Deut. XXXIII 9. L'auteur de la Bénédiction, d'après Wellhausen, met en relief, en ce dernier passage, l'idée générale, d'ordre purement moral, du détachement professé par les lévites exclusivement consacrés au service de Jéhova, à l'égard des affections naturelles les plus sacrées et les plus intimes. Mais on ne voit nullement comment cette idée aurait pu donner lieu à la conception d'un massacre des Israélites par les lévites. Ce n'eût point été là présenter l'idée morale sous la forme d'un fait sensible, mais la dénaturer complètement et *l'affaiblir* au lieu de l'accentuer. Apprenons-nous au ch. XXXII de l'Exode comment les lévites ne considèrent plus ni père ni mère, comment ils n'ont plus égard à leurs propres enfants ? En aucune façon. Pour concrétiser une idée pareille dans un fait sensible, on aurait dû nous montrer un lévite, ou des lévites, prenant vis-à-vis des membres de leur propre famille l'attitude qui est attribuée dans notre récit à toute la tribu de Lévi vis-à-vis des Israélites coupables. Un fait de ce genre-ci ne peut avoir été inventé pour servir de commentaire historique à la parole de la Bénédiction de

sentir au peuple tout ce qu'il y avait d'aberration insensée dans sa conduite, il réduit le veau d'or en poudre, mêle les restes à de l'eau et fait boire ce mélange aux fils d'Israël (v. 20). Ceci n'est pas un châtiment, comme le croit Reuss ; c'est une mesure destinée à démontrer la vanité du prétendu dieu d'or. Aaron est invité à rendre compte de sa conduite (v. 21-24). Mais le peuple ne se soumet point. Moïse s'aperçoit « que la foule était sans frein ; car Aaron lui avait ôté le frein pour murmurer contre ceux qui lui résistaient » (v. 25). C'est alors que Moïse indigné, pour rétablir la discipline, rassemble autour de lui un noyau d'hommes fidèles. Avec le concours des lévites il rétablit l'ordre par une mesure d'une rigueur extrême. Après ce châtiment Moïse intercède de nouveau pour le peuple ; c'est la grandeur du crime qui motive cette nouvelle démarche. Le pardon qu'il implore aux vv. 30-32 comme 7-14, ce n'est pas l'impunité, mais la préservation, le salut final du peuple coupable. Cette insistance de Moïse à demander à Jéhova qu'il n'inflige point à Israël une destruction complète, est de nature à faire sentir toute l'horreur du crime commis (v. 30). Le v. 35 ne forme point la suite au v. 20, comme Wellhausen incline à le croire. La punition rappelée au v. 35 est le massacre raconté dans le passage qui précède ; cette interprétation est parfaitement compatible avec l'attribution qui est faite à Jéhova lui-même du châtiment infligé à Israël (voir nos *Observations crit. sur les récits concernant Biléam* p. 14). Les vv. 21 ss. rappellent absolument vv. 1 ss. ; comparez d'autre part les vv. 4 et 8, 1 et 7, XXXIII 1-2 et XXXII 34, 13.

Moïse. — Par contre, le fait étant supposé, on conçoit parfaitement que l'auteur de la Bénédiction en y faisant allusion et voulant à ce propos exalter la fidélité de Lévi envers Jéhova, ait *renchéri* sur les circonstances réelles, en prônant le détachement absolu, sans restriction aucune, des enfants de Lévi, à l'égard de tous liens naturels. En réalité, d'après le récit, les lévites n'avaient témoigné leur indépendance que vis-à-vis du lien qui unissait les tribus en une même nation ; dans le langage hyperbolique de la Bénédiction, cela pouvait devenir l'indifférence pour les liens domestiques les plus sacrés, du moment que la cause supérieure de Jéhova est en jeu. Le récit prêtait d'autant mieux à ce pompeux éloge, que dans l'ordre donné par Moïse, v. 27, il était dit aux lévites qui s'apprêtaient à faire justice et à rétablir la discipline, d'égorger tout, « frères, amis et prochains », c'est-à-dire, suivant le commentaire très juste de Reuss : sans ménagement aucun, sans distinction de personnes. Au v. 29 également, où l'ordre de Moïse est rappelé, après la mention de l'exécution, en termes qui indiquent en même temps la récompense accordée aux lévites pour leur fidélité, nous lisons : « Et Moïse disait (1) : Remplissez votre main aujourd'hui pour Jéhova (2), *serait-ce chacun en ses fils et en ses frères*, afin d'attirer sur vous aujourd'hui une bénédiction ». — Que de fait Deut. XXXIII 9 suppose le récit de l'Exode, cela résulte, nous semble-t-il, très clairement des termes mêmes dans lesquels le verset est conçu. Il n'y a pas ici l'énoncé d'un principe abstrait, mais une allusion à un fait historique : « (ton homme fidèle) (3).... qui a dit

(1) Reuss.

(2) Témoignez votre dévouement généreux envers Jéhova.

(3) Les premiers mots de la Bénédiction de Lévi sont assez obscurs. Bickell a raison, croyons-nous, dans ses *Carmina veteris Testamenti metrice* (1882), d'en appeler à la leçon des LXX. Celle-ci met hors de doute, par le parallélisme entre les deux premiers membres du v. 8, que le איש חסידך « *l'homme pieux* », équivaut au collectif Lévi :

תנה ללוי תמיך
ואוריך לאיש חסידך

« Donne à Lévi tes *Tummim* et tes *Urîm* à ton homme pieux.... ». Malgré

de son père et de sa mère : je n'y ai point égard ! qui ne considéra point son frère, ne connut point ses enfants ; *mais qui* (= les lévites) *observèrent ton commandement et gardèrent ton pacte* ». Le v. 8 venait déjà de rappeler, au sujet de la tribu de Lévi, un souvenir se rapportant à l'époque du séjour au désert. Au v. 9 il n'est pas douteux qu'il y ait un écho d'un événement associé par la tradition aux mêmes circonstances historiques ; dans le second membre, ce n'est point la consécration de la tribu lévitique au service de Jéhova, mais sa fidélité au devoir qui est exaltée ; c'est en se montrant les observateurs zélés de la volonté divine que les lévites ont eu à manifester leur détachement des liens naturels. Ce renoncement n'est donc point proposé ici comme un caractère habituel de leur état ; c'est un acte posé par eux qui leur vaut l'éloge prononcé par Moïse. — Il est évident du reste que, comme note inhérente à la nature même de la vocation lévitique, il eût été excessif d'attribuer aux ministres du culte la conduite ou l'attitude austère décrite en notre passage. Comment et en quel sens comprendra-t-on que le lévite ait dû, par profession, à une époque antérieure au 7e siècle, pratiquer le renoncement à toutes les affections naturelles, n'avoir aucun égard à son père et à sa mère, ne point connaître ses frères, se détacher de ses propres enfants ? Il est difficile de se faire de cela une idée quelque peu arrêtée.

Nous pensons que quiconque envisage la question avec attention et sans parti-pris, partagera l'avis de Dillmann, à savoir que c'est le récit d'Ex. XXXII 21-29 qui est visé Deut. XXXIII 9 (1).

les objections que l'on pourrait soulever contre la justesse des références qu'elles impliquent, il n'y a qu'une manière de comprendre les paroles qui suivent : « .... (ton homme pieux) *que tu as tenté à Massa, avec lequel tu entras en dispute aux eaux de Meriba ;* — qui a dit à son père.... » etc. Jéhova tenta Lévi à Massa, lorsqu'il permit que le peuple fit entendre des murmures contre Moïse, représentant de la tribu de Lévi (*Ex.* XVII 2-7) ; il entra avec Lévi en dispute aux eaux de Meriba, lorsqu'il porta contre Moïse et Aaron, représentants de la tribu de Lévi, la sentence d'exclusion de la terre promise (*Num.* XX 12, XXVII 14).

(1) Driver croit lui aussi que l'auteur de la Bénédiction a voulu faire allusion au récit de l'Exode (*Deuteronomy* p. 401).

Il faut en conclure qu'avant l'époque à laquelle remonte la composition de la Bénédiction de Moïse, donc en toute hypothèse avant le septième siècle, la vocation et la compétence spéciales de la tribu de Lévi pour le service du culte, étaient d'institution publique reconnue.

Dans le récit de l'exploit accompli par les lévites, l'ordre de Moïse est répété, au v. 29, en ces termes, suivant la traduction que nous avons adoptée tout à l'heure : « *Remplissez vos mains pour Jéhova, serait-ce en vos fils et vos frères...* ». La formule *remplissez vos mains en ce jour pour Jéhova...* est analogue à celle qui sert à signifier la consécration des prêtres. L'application spéciale qui en est faite en ce dernier cas devrait son origine, d'après une opinion plausible, à une action symbolique qui accompagnait l'investiture ou l'initiation des nouveaux prêtres ; *on leur remplissait la main* en leur remettant une offrande à déposer sur l'autel (1). Ce serait donc la consécration à l'office sacerdotal proprement dit, au ministère de l'autel, qui serait à la rigueur signifiée par notre formule. Est-on en droit d'en conclure qu'au ch. XXXII de l'Exode tous les membres de la tribu de Lévi qui ont pris part à la répression des Israélites coupables, reçoivent la promesse ou l'investiture du sacerdoce ? (2) Nullement. Il est à considérer que la formule en question a pu être et a été en effet appropriée par extension à signifier en général une consécration quelconque au service du culte. Ezéchiël 43, 26 va jusqu'à dire que durant sept jours « on remplira la main » *à l'autel*. Ensuite dans le passage qui nous occupe, il n'est pas précisément question de « remplir la main aux lévites ». Ce sont les lévites eux-mêmes que Moïse engage « à *se* remplir la main » pour Jéhova (3). Ces termes ne doivent pas nécessairement s'interpréter comme équivalents à l'expression technique fréquemment employée pour signifier l'initiation des prêtres ; ils peuvent très bien s'entendre d'un

(1) Cfr. 2 Chron. XIII 9. — Voir plus loin.

(2) Dillmann — Ryssel p. 379 ; Wellh. *Prol.* p. 142.

(3) Cfr. cependant 1 R. XIII 33. — Klosterm. comprend le roi comme sujet in l.

don quelconque à offrir en hommage à la divinité (1). Dillmann donne de notre v. 29 le commentaire suivant : « Préparez un sacrifice (en vue de recevoir l'investiture sacerdotale) ; car, un homme contre son fils et son frère ! voilà la devise que vous avez suivie et qui est exigée au service de Jéhova ». — Nous doutons que ce commentaire puisse trouver beaucoup de partisans. Moïse se serait exprimé d'une façon par trop énigmatique en énonçant l'idée que lui prête Dillmann, en ces termes : « Remplissez vos mains pour Jéhova ; car : un homme contre son fils et son frère ! » A notre avis Reuss a mieux compris le passage en y voyant une répétition de l'ordre donné par Moïse aux lévites avant le massacre. Cette répétition s'explique d'une manière très naturelle, l'auteur y trouvant le moyen de rattacher à la fidélité de Lévi et de mettre en relief la bénédiction dont cette tribu privilégiée fut l'objet. Ensuite les termes dans lesquels l'apostrophe de Moïse est conçue sont mieux respectés dans la traduction que nous en avons proposée ; la préposition ב devant בנו et אחיו a pour fonction d'indiquer la chose dont les lévites doivent « se remplir la main » envers Jéhova, qu'ils doivent lui donner : au besoin ils donneront à Jéhova leurs fils et leurs frères, en les immolant pour défendre son honneur et accomplir sa volonté. « Moïse disait : Montrez-vous généreux envers Jéhova, fût-ce chacun en (lui livrant) son fils et son frère ! »

On ne peut donc trouver dans la formule du v. 29 une preuve ou un indice que les lévites y seraient indistinctement envisagés comme appelés au ministère de l'autel (2).

* * *

D'autre part, dans les textes que tous s'accordent à considérer comme appartenant à des documents pré-deutéronomiques de l'Hexateuque, Aaron et sa famille remplissent déjà un rôle éminent et dont le privilège du sacerdoce rendrait très

(1) 1 Chron. XXIX 5.
(2) Contre Baudissin p. 59 s.

bien compte. *Ex.* IV 14 Aaron, en regard de son frère Moïse, est appelé *le lévite*, un titre équivalent, dans les circonstances où il se présente, à celui de *chef de l'ordre* ou de la tribu *lévitique*. Certes Aaron ne se distingue pas toujours par une conduite également glorieuse. Au ch. XXXII de l'Exode dont nous venons de parler, c'est lui qui avait présidé à l'érection et au culte du veau d'or (vv. 1 ss.). On a cru reconnaître en cet épisode, non seulement la condamnation de la taurolâtrie qui se pratiquait dans le royaume du Nord, mais l'attestation du fait que les prêtres de Samarie rattachaient leur origine à Aaron. C'est comme ancêtre prétendu de ce clergé idolâtre, que le frère aîné de Moïse serait ici exposé au blâme du chef de la nation et à la manifestation de la colère divine (1). Que les prêtres de Samarie fissent remonter leur généalogie à Aaron, ce serait là un témoignage important rendu à la tradition biblique. Aaron comme souche de l'ordre sacerdotal ne serait donc point une invention d'une époque récente ; il aurait été reconnu en cette qualité depuis des temps reculés. On comprendrait que les prêtres de Samarie se fussent prévalus d'une origine constituant, à l'époque où ils se l'attribuèrent, un titre de légitimité. On ne comprendrait point que plus tard les prêtres de Jérusalem eussent adopté comme ancêtre un personnage que la tradition judéenne elle-même leur aurait simplement appris à considérer comme le type et le père d'une race schismatique et réprouvée. Les théories où l'on prétend expliquer comment cette transition se serait accomplie (2), se condamnent suffisamment elles-mêmes par leur caractère chimérique et par les contradictions auxquelles elles amènent leurs auteurs. Au reste le récit du ch. XXXII, s'il nous montre Aaron dans son rôle de prêtre, abusant de l'influence que sa dignité lui confère, est loin de le traiter comme représentant attitré du clergé de Samarie. C'est le peuple et non pas Aaron qui s'attire le courroux de Jéhova (vv. 7 ss.) ; dans les reproches mêmes

(1) Kuenen *H. C. O.* I p. 238 — Cet auteur considère l'épisode du veau d'or comme une addition judéenne faite à E, lequel serait d'origine israélite.

(2) Qu'on lise Oort *De Aaronieden* (Theol. Tijdsch. XVIII p. 289 ss.).

qu'il lui adresse, Moïse semble ménager son frère coupable, il attend de lui une justification ou une explication de sa conduite (v. 21) ; Aaron présente des excuses qui impliquent un désaveu de l'acte qui vient d'être commis (v. 22 ss.). Ceux qui prêtent à notre récit l'intention de viser la corporation sacerdotale de Samarie, devraient l'interprêter en ce sens que, d'après Ex. XXXII, les prêtres du royaume du Nord furent d'avance reniés au désert par celui-là même dont ils prétendaient descendre. Ils devraient reconnaître dans l'histoire du veau d'or une critique, n'admettant la faute du premier prêtre que pour mieux faire ressortir, par l'aveu même qu'il en fit, la conduite criminelle des prêtres idolâtres. Aaron resterait le prêtre, mais non pas le patron du culte et du clergé de Samarie. Michée VI 4, pour ne point parler de 1 Sam. XII 6, 8 ou des autres éléments prédeutéronomiques de l'Hexateuque, montre bien d'ailleurs qu'aux yeux de la tradition judéenne Aaron était autre chose que l'ancêtre des prêtres du royaume du Nord.

En tels endroits du Jéhoviste, dit Wellhausen, Aaron (Ex. IV 14, XXXII 1 ss.) et Moïse (Ex. XXXIII 7-11, Deut. XXXIII 8) sont tenus pour les pères du clergé (1). Moïse ne figure sans doute ici que pour empêcher Aaron d'occuper la place à lui seul. *Deut.* XXXIII 8 les *Urîm et Tummîm* ne sont point attribués à Moïse (2) ; ailleurs Wellhausen exprime l'avis que dans le passage en question les instruments de l'oracle « sont encore le véritable et universel insigne de l'ordre sacerdotal » (3) ; l'une de ces deux interprétations est aussi gratuite que l'autre. Quant à Ex. XXXIII 7-11, le rôle rempli par Moïse comme confident de Jéhova, comme organe des volontés divines vis-à-vis du peuple, est sans doute, de sa nature, d'ordre sacerdotal. Mais chez le Jéhoviste, pas plus que dans le code sacerdotal où Moïse est investi de la même prérogative, il n'est permis d'en conclure que celui-ci réalise

(1) *Prolegomena* p. 142.
(2) Cfr. Oort l. c. p. 319.
(3) l. c. p. 412.

le type du prêtre. Cette prérogative lui est attribuée à titre extraordinaire en sa qualité de fondateur des institutions nationales (1).

Dans les récits touchant la mission de Moïse à la cour de Pharaon et les plaies d'Egypte, il est souvent fait mention d'Aaron. On admet généralement que même dans les parties jéhovistes ou élohistes de ces relations, Moïse se présente accompagné de son frère. Nous ne nous attarderons pas à un examen inutile de la composition et de l'origine des ch. IV ss. de l'Exode. Contentons-nous de rappeler que dans les passages attribués au code sacerdotal, aussi bien que dans les autres, Aaron figure comme le porte-voix de Moïse (VII 1 ss., coll. IV 14 ss., 16) (2). Aaron fut choisi en vue de son ministère futur, quand Jéhova l'associa à Moïse pour lui servir d'organe devant le peuple et devant Pharaon.

Nous avons entendu tout à l'heure que, Ex. IV14, XXXII 1 ss., Aaron est désigné et figure comme prêtre. Ces passages sont attribués par la critique tantôt au Jéhoviste, tantôt à l'Elohiste (3). A côté du nom d'Aaron nous lisons ceux de ses deux fils Nadab et Abihu dans un passage, Ex. XXIV 1, 9, que Kuenen attribue en partie à l'Elohiste (4) de même que Wellhausen (5), et Dillmann-Ryssel au Jéhoviste (6). Nous lisons ici que Jéhova convoqua sur le Sinaï Moïse, Aaron avec ses deux fils Nadab et Abihu, et les soixante-dix Anciens. Ce sont les représentants de la nation. A côté de Moïse et des Anciens, Aaron et ses fils représentent le peuple en leur qualité de prêtres. On se demande en vain à quel titre Nadab et Abihu se trouveraient ici associés à leur père, si l'auteur ne les avait considérés comme partageant ses fonctions et sa

(1) Sur le rôle de Moïse comme prêtre, voir *Ex*. XXIX 10-28, *Lev*. VIII 14-29 ; coll. *Ps*. 99, 6.

(2) Cfr. Baudissin *Gesch. des Altt. Priest.* p. 62.

(3) W. les attribue à l'Eloh. dans *Die Composition des Hex.* p. 198 s.

(4) l. c. p. 139, cfr. p. 150, 322.

(5) Ou plutôt, Ex. XXIV 1, 2. 9-11 sont d'après W. une addition à l'Elohiste l. c. p. 91.

(6) *Ex.-Lev*. p. 285.

dignité. Il est vrai que suivant la tradition, comme nous l'apprendrons aussitôt, Aaron avait d'autres fils ; mais les relations sacerdotales, dans l'énumération qu'elles en font, nomment elles aussi Nadab et Abihu en première ligne, comme les aînés (Ex. VI 23, Num. XXVI 60, III 2). Le privilège dont ils jouissent Ex. XXIV s'explique donc sans aucune peine. — Jos. XXIV 33 nous donne la succession Aaron-Eléazar-(Pinehas). Le passage est attribué à l'Elohiste : « chez l'Elohiste aussi Aharon le lévite figure comme le prêtre aux côtés de Moïse (Ex. IV 14, XXXII), et Eléazar ben Aharon comme le prêtre aux côtés de Josua (Jos. XXIV 33) » (1). Comment se fait-il qu'Eléazar se trouve en cet endroit rattaché immédiatement à Aaron, comme son fils et successeur, et que de Nadab et d'Abihu il ne soit tenu aucun compte ? Le code sacerdotal présente le même phénomène. Nadab et Abihu sont les fils aînés d'Aaron ; mais les prérogatives conférées au père se transmettent dans la double lignée de ses deux autres fils Eléazar et Ithamar. La raison ici en est très simple. Au ch. X v. 1 s. du Lévitique nous apprenons que Nadab et Abihu ayant transgressé, en offrant l'encens, les règles prescrites, furent punis de mort. Les données d'*Ex.* XXIV rapprochées de Jos. XXIV 33 (Deut. X 6), ne supposent-ils pas une explication analogue ? Nous entendrons un peu plus loin qu'au commencement de l'époque des rois les membres de l'ordre sacerdotal étaient partagés en deux races ou deux maisons. L'une comprenait les fils d'Eléazar (1 Sam. VII 1) et était représentée par Sadoq sous David et Salomon ; de l'autre nous retrouvons dans le premier livre de Samuël les noms connus de Eli, Achimelek ou Achija (2) et Abjathar. Dans la tradition ancienne Eléazar nous est présenté comme l'héritier privilégié d'Aaron ; suivant cette même tradition, la lignée d'où Eli et ses descendants étaient issus ne pouvait donc, selon toute vraisemblance, se ramener à la souche commune, élue en Egypte (1 Sam. II 27), par le moyen d'Eléazar lui-même ou d'un frère aîné d'Eléazar.

(1) Wellh. *Composition* p. 198 s.
(2) Voir plus loin.

L'enseignement du code sacerdotal qui divise la descendance d'Aaron en deux lignées, celle d'Eléazar et celle d'Ithamar, ne saurait être d'origine très récente et il n'y a pas lieu de reprocher à l'auteur des Chroniques de l'avoir arbitrairement appliqué à l'histoire préexilienne.

Au ch. XVIII v. 12 de l'Exode, Aaron en compagnie des Anciens, prend part aux sacrifices de Jéthro.

Ex. XXIV 5 il est raconté que Moïse, à l'occasion de la lecture solennelle du « livre de l'alliance », fit célébrer des sacrifices sur un autel élevé au pied de la montagne. Il députa pour remplir les fonctions sacrées les נערי בני ישׂראל. Déjà les anciennes versions voient dans ces « *neʿārîm* des enfants d'Israël » les *jeunes gens,* τοὺς νεανίσκους τῶν υἱῶν Ἰσραήλ (LXX), *juvenes de filiis Israel* (Vulg.). Les commentateurs et les historiens modernes suivent encore la même exégèse (1). Baudissin rapproche de ce passage la parole d'Ex. XXII 28 où Jéhova ordonne au peuple d'Israël de « lui donner les premiers-nés de ses fils » (2). Nulle part, dit-il, dans le livre de l'Alliance il n'est question du rachat du premier-né de l'homme. Mais nulle part non plus dans la Bible on ne trouve la trace du sacerdoce exercé par le fils aîné. Il est bien vrai que d'après la Loi les lévites sont consacrés à Jéhova à la place de tous les premiers-nés ; mais il n'est pas dit ni insinué que c'est comme remplaçants des premiers-nés qu'ils reçoivent pour mission l'exercice des fonctions sacrées. Au reste le contexte montre suffisamment que dans Ex. XXII 28 il s'agit de tout autre chose que de l'investiture des prêtres. D'autre part les termes de la notice d'Ex. XXIV 5 ne permettent pas de croire, nous semble-t-il, qu'il s'agisse en cet endroit des fils aînés des familles, ou en général des « jeunes gens ». Les *neʿārîm* visés sont des fonctionnaires dont la mission répond à une institution établie ;

(1) So hatte damals (vor Mose) jedes Haus gern seinen eignen Priester. .. *jüngere unschuldige Knaben* (!) scheint man für die tauglichsten gehalten zu haben (Ewald *Die Alterthümer des V. I* Zw. Ausg. 1854 p. 301). L'auteur cite Ex. XXIV 5, coll. Jud. XVII 7-13, XVIII 3.

(2) l. c. p. 55, 60, 67.

ce sont « les » *ne'ārîm* (את נערי בני ישׂראל) qui sont chargés d'offrir les sacrifices. La description de la scène défend de supposer qu'ils fussent en grand nombre. Les victimes sont immolées sur un seul et même autel, à l'occasion d'une cérémonie déterminée. Moïse reçoit la moitié du sang dans un vase, afin d'en asperger le peuple, il répand le reste par terre. Peut-on s'imaginer que l'auteur ait songé en l'occurrence à un office rempli par *les* jeunes gens du peuple, sans distinction ? La manière dont il les désigne nous obligerait à lui prêter l'avis que tous les jeunes gens avaient été convoqués pour prêter leur concours à la solennité, en qualité de sacrificateurs. Une pareille supposition ne cadre en aucune façon avec les circonstances de la scène décrite, ni avec le contexte. Les נערי בני ישׂראל sont simplement *les ministres des fils d'Israël*. Ce sont *les prêtres*, *les sacrificateurs d'office*, qui sont nommés ainsi. Et ils pouvaient l'être, soit en un sens absolu comme *ministres du culte constitués parmi les enfants d'Israël*, soit comme *serviteurs du peuple* dans la célébration du culte divin. C'est ainsi à notre avis, que dans 1 *Sam*. II 13, 15 la construction נער הכהן nous offre le second de ces deux termes en apposition au premier. Il ne s'agit pas ici du *serviteur du prêtre*, mais du prêtre lui-même ; c'est manifestement en son propre nom et à son propre profit que le נער הכהן agit ; c'est le même sujet aux vv. 13, 14 qui est appelé tantôt נער הכהן tantôt הכהן (1). Au v. 17 les נערים sont les fils de Eli et ce nom leur est donné non pas à raison de leur âge, mais à raison de leur ministère, conformément à la terminologie des vv. 13, 15, où l'expression signalée ne peut signifier autre chose que *le ministre-prêtre*. Il n'est pas nécessaire, en ces deux derniers versets, de considérer הכהן comme étant au génitif ; ce terme peut avoir ici la valeur d'un attribut ; l'absence d'article devant

(1) Lorsque le נער הכהן demande, au v. 15, « de la viande crue à cuire *pour le prêtre* » ce dernier ne représente pas un sujet distinct, comme le membre suivant et le v. 16 le montrent. *Le prêtre* à l'endroit en question n'est qu'un terme abstrait. Le principe du droit *du prêtre* en général est impliqué dans la demande, comme justification.

le nom principal est un phénomène qui se présente encore ailleurs dans des conditions analogues (1).

Nous croyons qu'Ex. XXIV 5, aussi bien que IV 14, XXXII, XXIV 1, 9, etc., il est supposé que dès avant la vocation de la tribu de Lévi, le culte de Jéhova avait ses ministres attitrés.

Cette manière de voir ne serait que plus plausible si l'on pouvait affirmer, à la suite de Wellhausen (2), que le passage *Ex.* XXIV 3-8 appartient à la même source (J), que XIX 20-25. Ici il est à deux reprises question des *prêtres*, *des prêtres qui s'approchent de Jéhova* (vv. 20, 24). Sous la plume d'un auteur qui met expressément en scène « les prêtres », il ne saurait être douteux que *les* נערי בני ישׂראל mentionnés XXIV 5 soient en réalité à identifier avec ces derniers. Rien n'indique du reste que les prêtres d'*Ex.* XIX 22, 24 soient en général les lévites. L'état fragmentaire de la notice en question, à laquelle on ne trouve pas de suite dans les récits environnants, nous empêche de reconnaître avec certitude le caractère du sacerdoce dont l'institution y est supposée. Au v. 24 Aaron est appelé sur la montagne avec Moïse, tandis que *les prêtres et le peuple* devront se tenir à distance. Bien que pour la circonstance *Aaron* soit mis en opposition avec *les prêtres*, il y a cependant dans ce rapprochement même une donnée digne d'attention. La mesure formulée en cet endroit nous rappelle Ex. XXIV 1, 2 où Jéhova dit à Moïse : « Monte vers Jéhova, toi et Aaron, *Nadab* et *Abihu* et soixante-dix des Anciens et vous adorerez de loin ; Moïse seul s'approchera de Jéhova et eux ne s'approcheront pas, et le peuple non plus ne s'approchera point avec lui ». Il y a un parallélisme réel entre XIX 22 ss., et XXIV 1, 2, malgré la différence de version touchant Aaron. La comparaison des deux passages est de nature à confirmer l'identification des *prêtres* mis en scène dans le premier, avec les fils d'Aaron. Notons à ce propos que

(1) Wynkoop-van den Biesen, *Hebrew Syntax* 1897 p. 20.
(2) *Composition des Hexat.* p. 90.

Kuenen (1) et Dillmann-Ryssel (2) entre autres, rapportent en effet à la même source les passages Ex. XIX 20-25 et XXIV 1, 2, 9-11.

Au reste les documents prophétiques de l'Hexateuque connaissent si bien un sacerdoce organisé, qu'Ex. XIX 6 le peuple d'Israël est appelé par métaphore *un royaume de prêtres* ; cette expression équivaut dans le contexte à celle de *peuple saint, d'héritage divin pris d'entre tous les peuples* (vv. 5, 6).

Nous avons dit plus haut que dans la relation sacerdotale aussi, Aaron paraît aux côtés de Moïse, déjà avant l'Exode, comme préludant tout au moins à ses fonctions sacerdotales. Sans doute Ex. XXVIII 1 et ailleurs dans la suite, nous apprenons qu'Aaron et ses fils durent être solennellement consacrés au ministère du tabernacle. Mais cette investiture nouvelle, motivée par l'institution du sanctuaire et l'organisation du culte qui devait s'y célébrer désormais, ne saurait servir à prouver qu'aux yeux de l'auteur Aaron n'était point attaché au service de Jéhova avant sa consécration. Sa lutte avec les devins et les sages de l'Egypte, la victoire qu'il remporta sur eux, sont la glorification du sacerdoce israélite.

Les considérations auxquelles nous ont amené les textes examinés dans les pages qui précèdent, montrent que les parties antédeutéronomiques de l'Hexateuque connaissent un clergé chargé au sanctuaire national, de l'administration des choses du culte (Ex. XXIII 14 ss.) ; elles connaissent la prérogative accordée à la tribu de Lévi (XXXII 26 ss.), et le rang spécial qui, au sein de la tribu, revient à Aaron et ses fils.

Le lecteur aura remarqué que nous ne sommes entré dans aucune discussion au sujet de la distinction et de l'âge relatif des sources dont nous avons tâché, dans le présent paragraphe, de recueillir et d'interpréter les témoignages. C'est à dessein

(1) *Hist. Crit. Ond.* p. 150, 322 (JE).

(2) *Ex.-Levit.* p. 217, 285, 287 (nach J). — Sur *Ex.* XXIV 1 le commentaire de Dillm.-Ryssel dit : Aaron mit Nadab und Abihu... stellen die Priester dar... (*Sam.* fügt hier und v. 9 Eleazar und Ithamar hinzu).

que nous nous en sommes abstenu, tout d'abord parce que l'examen du problème nous avait donné la conviction qu'il nous aurait été au moins aussi difficile qu'à d'autres d'arriver à un résultat satisfaisant ; ensuite et surtout parce que, pour l'objet que nous avions en vue, la chose était entièrement inutile. Certains critiques, tels que Baudissin, ont essayé de faire une répartition des textes suivant l'attitude qui y est observée à l'égard de l'institution du sacerdoce. Le système le plus simple, d'après cet auteur, serait d'attribuer à J : *Ex.* IV 14 ; XIX 22, 24 ; XXXII 26 ss., coll. XXIV 1, 9 ; — à E : *Ex.* XX 24, XXII 28, XXIV 5, XXXIII 11 ; dans ces conditions, ajoute-t-il, J supposerait un sacerdoce établi, d'origine lévitique, tandis que E n'aurait point connaissance d'un ordre sacerdotal (1). Le procédé est sans doute d'une simplicité extrême ; mais c'est ce qui en fait le défaut. Nous rappelons tout d'abord, pour ce qui est des passages mis sur le compte de J, qu'Aaron et ses fils ne seraient point ici à confondre avec les lévites en général. D'après Ex. IV 14 Aaron est *le chef* de l'ordre lévitique ; Ex. XXIV 1, 9 lui associe d'une manière spéciale *ses fils* (aussi bien que *Jos.* XXIV 33) (2) ; les prêtres mentionnés XIX 22, 24 seront à identifier avec ces derniers. Le sacerdoce est établi et existe au sein du peuple avant que la tribu de Lévi ait reçu la promesse de sa vocation XXXII 26 ss.

Quant aux notices dont Baudissin fait honneur à E, *Ex.* XX 24 n'a aucun rapport avec la question, puisqu'il y est parlé, non pas du culte officiel et national à célébrer par l'entremise des prêtres, mais du culte populaire qui était de la compétence de tout le monde et qui, dans le code sacerdotal lui-même, est parfaitement distingué du premier (3). *Ex.* XXII 28, il s'agit de l'offrande, de la consécration que l'on doit faire à Jéhova de tous les premiers-nés ; c'est une opinion sans aucun fondement que ces premiers-nés seraient ici appelés au

(1) *Altt. Priesterthum* p. 60.

(2) Voir plus haut.

(3) Voir notre étude sur *Le lieu du culte dans la législ. rit. des Hébreux.*

sacerdoce. Nous avons vu pour XXIV 5, où il n'est d'ailleurs pas dit un mot des premiers-nés, que *les* נערי בני ישראל y sont manifestement des fonctionnaires, des ministres ou desservants supposés connus, et que rien n'empêche que les prêtres fussent désignés de cette manière. 1 Chron. XII 28 Sadoq est appelé נער, non pas, semble-t-il, à raison de son âge, puisqu'il reçoit en même temps le titre de גבור חיל *homme puissant*, et qu'il figure à la tête de sa famille ou de sa race qui comprend vingt deux princes. — Dans Ex. XXXIII 7-11, Josué nous est présenté comme accompagnant Moïse au tabernacle et même comme y montant la garde. Mais dans cette notice, encore une fois, il est impossible de découvrir un argument sérieux à l'appui de l'opinion de Baudissin. Le rôle attribué à Moïse en cet endroit, nous le répétons, est le même qu'il remplit dans l'Ohel-Moed du code sacerdotal, en parfaite harmonie avec les fonctions qu'Aaron et ses fils sont appelés à y exercer (1). Quant à Josué, il accompagne Moïse et reste dans la tente, non pas en qualité de prêtre ou à l'effet de s'y livrer à des actions quelconques ayant un caractère sacré, mais simplement comme aide et serviteur de Moïse (2).

(1) *Ex.* XXV 22, XXIX 42, XXX 6, *Lév.* passim, *Num.* VII 89 etc.

(2) Certains récits du Pentateuque nous donnent du *tabernacle de l'alliance* une représentation qui semble bien différente de celle des documents sacerdotaux. Les notices en vue, qui sont attribuées par la critique à l'Elohiste, sont Ex. XXXIII 7-11, Num. XI 16, 24-30, XII. Le problème soulevé par ces passages est très complexe. Il n'est pas à nier qu'ils présentent certains caractères communs parfaitement reconnaissables. Peut-être, toutefois, n'a-t-on pas suffisamment tenu compte, pour une exacte détermination de l'état de la question, de certaines autres données qui peuvent ici avoir leur prix. *a*) On sait qu'Ex. XVI 32-34, faisant partie du récit sur la pluie de la manne et *des cailles*, se trouve en dehors de sa place naturelle ; le tabernacle du code sacerdotal y est déjà supposé ; *b*) de même Num. XI 1-32 où est racontée *la seconde pluie des cailles* et l'institution du conseil de 70 Anciens, devrait figurer avant Ex. XVIII, 12 XXIV, 1, où ces 70 Anciens sont déjà supposés connus, puisqu'ils y sont associés tantôt à Aaron, tantôt à Moïse et à Aaron avec ses fils, comme représentants du peuple. *c*) Ajoutons à cela que Deut. IX 22. le fait raconté Num. XI 1-3 se trouve rappelé avant celui qui est raconté Ex. XVII 7. — Il n'est pas supposé *Ex.* XXXIII 7-11 que le tabernacle mentionné en cet endroit serve déjà d'abri à l'arche ; non

§ 3. *Les livres historiques.*

Nous allons, dans ce paragraphe, ajouter quelques observa-

seulement l'arche n'y fait pas l'objet de la moindre allusion ; mais, tandis que d'après cette relation, comme d'après les passages Num. XI, XII, le tabernacle est situé hors du camp, l'Elohiste dit ailleurs que *l'arche* se trouve au milieu du camp Num. XIV 44 ; c'est une tournure familière à l'Elohiste de présenter Jéhova comme se tenant « au milieu d'Israël » (Kuenen, H. C. O. p. 151). Ne pourrait-on inférer de ces rapprochements, en présence des interversions signalées tout-à-l'heure, que les passages relatifs au tabernacle situé *hors du camp*, sont antérieurs à ceux qui supposent la présence de l'arche ? L'ordre à établir parmi les récits pourrait se concevoir ainsi :.... Ex. XV, XXXIII 7-11, XVI 1, Num. XI 1-32 XII, Ex. XVII.... ; — (...Num. X), Ex. XVI 2-36, Num. XI 33-34, XIII.... Au ch. XI des Nombres les vv. 6b-9, concernant la manne, proviennent de la Réd. comme Dillm. l'admet à partir du v. 7. Cette addition a été occasionnée par Ex. XVI. L'usage de la manne étant déjà reçu, suivant la disposition actuelle des documents, il ne fallait pas que le peuple eût l'air de n'en tenir aucun compte. La substitution de Num. XI 1-32 à Ex. XVI 2-36 et vice-versa se justifie par l'analogie que présentent l'objet et les circonstances des deux narrations ; on s'explique ainsi que dans Ex. XXIV 1 (Elohiste) les 70 Anciens sont supposés connus, alors que Num. XI (Elohiste) en raconte l'institution ; on comprend de même que Ex. XVI 32 ss., le tabernacle sacerdotal est supposé, etc. Notons encore, à l'appui de notre hypothèse, que dans Ex. XXXIII 7 ss., il semble que l'on ait à faire au tabernacle ou à la tente de Moïse lui-même. Dans le texte masorétique il est dit v. 7 que Moïse ayant pris la tente *la dressa* pour lui *hors du camp* : ונטה־לו ; l'expression לו ne peut se rapporter qu'à Moïse. Pour ce qui regarde le membre précédent du même verset, les LXX nous offrent la version que voici : Καὶ λαβὼν Μωυσῆς τὴν σκηνὴν αὐτοῦ.... ; ils auront lu את־אהלו. Tous ceux qui avaient une affaire à régler venaient à la tente, pour recevoir le jugement de Moïse qui siégeait *à part* (Ex. XVIII 14) et dont la sentence avait une autorité divine (Ex. XXXIII 7. XVIII 15). Ex. XVIII 12 ss. suppose XXXIII 7 ss. Jéhova descendait, sous le voile du nuage, à l'entrée de la tente, pour y communiquer ses volontés à Moïse. En somme l'Ohel Moëd d'Ex. XXXIII 7 ss. n'est pas encore l'habitation de Jéhova, c'est la tente de Moïse et Jéhova vient y trouver Moïse quand celui-ci y est entré. D'après les récits du code sacerdotal, Jéhova lui-même eut sa demeure parmi les fils d'Israël à partir de la *seconde* année de l'Exode (*) L'Ohel Moëd du code sacerdotal, tout en servant d'habitation à Jéhova et de sanctuaire, était du reste affecté au même service que celui de l'Elohiste. Sur l'Ohel Moëd sacerdotal aussi, le nuage descend et la gloire de Jéhova y fait son apparition pour communiquer avec le chef du peuple. Vr. p. e. Ex. XXIX

(*) Cp. Num. XVIII 22. Il semble y avoir ici une allusion à un autre *ohel moëd* auquel le peuple lui-même avait accès.

tions à celles qui ont déjà été faites plus haut (1), touchant les données que fournissent sur le sujet qui nous occupe les livres historiques proprement dits.

Pour ce qui regarde les actes de Salomon, nous renvoyons le lecteur à l'examen de la relation de la dédicace du temple, au § 5 du ch. I de la présente section de notre étude (2), où nous avons comparé entre eux les récits parallèles des livres des Rois et des Chroniques. Nous avons été amené à conclure que la mention *des prêtres et des lévites* 1 R. VIII 4, n'était point due à une interpolation récente.

Dans l'histoire antérieure les lévites sont nommés 1 Sam. VI 15, 2 Sam. XV 24. On pourrait se demander au sujet de ces passages, si les lévites mis en scène y sont envisagés comme faisant partie d'un corps distinct des prêtres ? Même à une époque et dans des documents où la ligne de démarcation entre les deux classes est nettement tracée, nous trouvons cependant les prêtres nommés *lévites* en leur qualité de membres de la tribu de Lévi. Ne pourrait-on reconnaître dans les « lévites » dont il est parlé aux deux endroits en question, *des prêtres* désignés sous le titre qui signifiait leur origine ou le lien quelconque qui les unissait en face des autres éléments du peuple d'Israël ? Nous croyons que non. Il est à remarquer en effet que 1 Sam. VI 15, 2 Sam. XV 24, il n'est point question des *lévites* en termes abstraits ; les ministres du culte nous y sont présentés sous ce nom, non point comme formant un corps établi au sein de la nation, non point comme appartenant à une caste ou

42 ; Num. XVII 7, XX, 6 etc. — Deut. XXXI 15 la terminologie du code sacerdotal (וירא) se mêle à celle de l'Elohiste (עמוד הענן). On voit qu'ici Josué ne reste plus dans l'Ohel-Moëd ; il y est convoqué ensemble avec Moïse.

Contrairement à l'interprétation que nous avons donnée autrefois à Num. XIX 1 ss. (*Le Lieu du culte* p. 81) il n'est pas supposé en cet endroit que l'Ohel Moëd est situé hors du camp. Pour faire l'aspersion dans la direction du sanctuaire, il n'était pas nécessaire qu'Eléazar se trouvât dans son voisinage immédiat.

(1) p. 118 s., 122 s.

(2) p. 78 ss.

une tribu distincte en Israël, comme membres du clergé en opposition avec les laïques ; mais simplement comme un groupe d'acteurs occupés à l'exercice d'une fonction sacrée déterminée. Il est tout naturel de supposer que c'est à raison même de leur ministère qu'ils sont appelés *lévites* ; et dès lors on ne comprendrait point que l'auteur des passages ne les eût pas nommés *prêtres*, s'il n'avait eu à les distinguer de la classe des ministres auxquels ce dernier titre était plus spécialement réservé. Au reste la fonction que nos lévites remplissent dans les deux occasions auxquelles se rapportent les textes indiqués, était celle de porter l'arche. C'est précisément le rôle attribué aux simples lévites, distincts des prêtres d'un ordre supérieur, dans les documents où les attributions des deux grandes divisions du clergé sont expressément réglées et décrites.

Ceci ne touche que le sens du témoignage renfermé aux deux endroits cités des livres de Samuël. Il nous les faut étudier de plus près au point de vue de leur autorité.

*
* *

2 Sam. XV 24, dans l'histoire de David, *les lévites*, sous la conduite de Sadoq, s'apprêtent à accompagner le roi dans sa fuite. « .... Et voilà que Sadoq aussi (s'en vint) et *tous les lévites avec lui* portant l'arche d'alliance de Dieu » etc. L'importance du passage saute aux yeux. La circonstance même que des lévites il n'est plus question dans la suite (v. 29) est de nature à en augmenter la signification ; elle montre que les lévites ne sont ici qu'un élément dont la présence et le ministère peuvent être sous-entendus ; qu'ils ne faisaient, en portant l'arche, que remplir une fonction qui leur était propre et dont l'exercice est supposé là où il est question du transport du meuble sacré. S'ils sont mentionnés v. 24, c'est que le narrateur avait en cet endroit à relever la solennité, le caractère imposant de la scène.

Cependant Wellhausen est d'avis que nous sommes ici en présence d'une glose (1) ; il considère notre verset comme

(1) *Prol.* p. 147.

interpolé (1). Ce jugement ne s'applique pas au verset tout entier qui, en un autre endroit, fournit au même critique la preuve qu'à l'époque de David l'arche était encore portée à la guerre (2) ; il est d'ailleurs évident que les vv. 25, 29 supposent la mention de l'arrivée de l'arche. C'est donc à la faveur d'une corruption du texte primitif que les lévites auraient été introduits dans notre notice. Wellhausen dit (3) qu'il a suffisamment établi cet état de corruption dans ses observations critiques sur le texte des livres de Samuël (4) ; et encore une fois, il est manifeste que 1 Sam. XV 24 a subi, en effet, ūn dérangement. Celui-ci toutefois ne touche en aucune façon le membre de phrase où sont nommés les lévites. Wellhausen lui-même, à l'endroit indiqué de son commentaire sur les livres de Samuël, se contente de signaler dans notre passage la trace d'un effort tenté en vue d'éliminer Abjathar. Cet effort n'aurait qu'imparfaitement réussi, les mots ויעל אביתר étant demeurés, bien qu'en dehors de leur place, comme un débris du texte primitif. Le critique allemand avait d'autant moins le droit de se contenter d'un simple renvoi à son commentaire pour justifier le jugement qu'il porte sur les lévites du v. 24, que dans ses notes sur ce passage il suppose que les mots .... ויציקו *et ils déposèrent l'arche....* (5), appartiennent au texte. Sont-ce Sadoq et Abjathar *qui déposèrent* l'arche d'alliance ? Il est rapporté v. 25 que David donna ordre à Sadoq de reconduire l'arche à Jérusalem, au v. 29 que Sadoq et Abjathar l'y reconduisirent ; mais qu'ils l'aient *portée* eux-mêmes, c'est chose tout au moins extrêmement invraisemblable et que rien dans le texte ne nous autorise à supposer. Au ch. IV v. 4 du 1er livre de Samuël, ce ne sont même pas les fils de Eli qui portent l'arche : « Le peuple envoya donc à Silo et on emporta de là l'arche d'alliance de Jéhova..., *et les deux fils de Eli étaient là avec l'arche...* ».

(1) Ibid. 151.
(2) p. 47.
(3) p. 143.
(4) Voir *Der Text der BB. Samuelis* p. 197.
(5) *Der Text der BB. Sam.* l. c.

Hophni et Pinehas accompagnent l'arche, mais ils ne la portent pas eux-mêmes. 2 Sam. VI 13 le texte ne vise pas Abjathar et Sadoq comme porteurs de l'arche ; car en ce cas il les aurait nommés (1). Quant au passage qui nous occupe, 2 Sam. XV 24, la constitution du texte actuel, malgré les difficultés qu'il présente à un autre point de vue, ne fournit pas l'ombre d'un motif de suspicion au sujet des lévites porteurs de l'arche. La seule raison que l'on pourrait alléguer pour en attribuer la mention à un interpolateur, qui aurait p. e. changé le nom de כהנים en celui de לוים, c'est qu'à l'époque de l'auteur les lévites étaient inconnus. Mais pour le moment c'est ce qui est tout au moins en question.

Au reste, il est difficile d'essayer une reconstruction quelque peu plausible de notre verset pour la partie qui trahit réellement une modification de la teneur ou de la forme primitives. Driver (2) constate comme Wellhausen que les mots ויעל אביתר interrompent la suite du discours ; à moins toutefois, ajoute-t-il, qu'il n'y ait eu à l'origine ויעל א׳ עלות « *Et Abjathar offrit des sacrifices*, jusqu'à ce que tout le peuple eût passé.... ».. ; — une conjecture très hasardée. Klostermann (3) s'appuyant sur les mots ἀπὸ βαιθάρ que les LXX présentent après la première mention de *l'arche d'alliance de Dieu*, suppose que l'hébreu répondant à cette version n'a pu être que מעל אב׳ ; les mots ויעל אביתר du texte masorétique n'en seraient qu'une forme corrompue et ne se trouveraient plus d'ailleurs à leur place véritable. Il faudrait donc traduire : Et Sadoq était là avec tous les lévites, qui avaient amené l'arche *de chez Abjathar*..., — une solution qui, franchement, nous plaît encore moins que l'idée suggérée par Driver. Il se peut que les mots ἀπο Βαιταρ répondent à ויעל אביתר ; mais c'est la leçon représentée par le grec que nous n'hésiterions pas un instant à regarder comme fautive. Peut-être même serait-on autorisé à y voir une correction intentionnelle destinée à prêter un sens quelconque au

(1) 1 R. II 26 il faut lire *ephod*. (Cfr. Baud. *Alttest. Priesterthum* p. 209).
(2) *Notes on the hebrew text of the books of Samuel* in l.
(3) *Sam. und Kön.* in h. l. Cfr. Poels *Hist. du sanct. de l'arche* p. 268.

membre de phrase en question, qui n'en offrait plus d'acceptable du moment qu'il se trouvait reporté en dehors de la place qui lui revenait dans le contexte.

Il n'est pas impossible que le désordre soit uniquement résulté du désir, chez les rédacteurs ou copistes plus récents, de donner à Sadoq le pas sur Abjathar. Ne pourrait-on admettre que dans le récit primitif le bout de phrase qui dérange complètement aujourd'hui la notice du v. 24, se soit simplement trouvée en tête de la relation : ויעל אביתר והנה גם צדוק וכל הלוים אתו.... ? Abjathar nommé avant Sadoq offusquait le prestige de ce dernier. Pour supprimer l'inconvénient il n'y avait pas de remède plus simple que de transposer les mots ויעל אביתר ; ils furent reportés tantôt après la notice touchant le transport de l'arche par les lévites, où les LXX semblent en avoir gardé la trace dans ἀπο Βαιθαρ ; tantôt après le membre de phrase suivant, où, dans le texte masorétique, dont celui des LXX a subi l'influence, ils interrompent manifestement la suite du discours.

Quant au terme ויציקו il est probable qu'il faut lire ויצגו (1).

*
* *

1 Sam. VI 15 les lévites interviennent dans l'histoire du retour de l'arche de chez les Philistins. Malheureusement, ici plus encore que dans le passage dont nous venons de parler, l'état du texte commande la prudence et la réserve. Essayons de nous éclairer sur la valeur du v. 15[a].

Au v. 19 la répétition de ויך en tête des deux membres de phrase qui se suivent, est d'autant plus de nature à inspirer la défiance, que la version grecque nous offre en cet endroit une leçon entièrement différente : καὶ οὐκ ἠσμένισαν οἱ υἱοὶ 'Ιεχονίου ἐν τοῖς ἀνδράσι.... Généralement on s'accorde à reconnaître que la tournure originale de cette notice plaide en sa faveur ; nous souscrivons volontiers à ce jugement, du moins en ce sens

(1) Driver l. c.

purement négatif, que le traducteur n'aura pas ajouté ces mots de sa propre autorité. L'original qu'il avait sous les yeux devait renfermer une phrase à laquelle ait répondu ce que nous trouvons dans la version grecque. Quant à savoir si celle-ci garantit la teneur du texte primitif, c'est une question que l'on ne saurait trancher. C'est pareillement peine inutile de chercher à reconstruire le texte primitif hébreu ; on peut à cet égard se permettre des conjectures, qui ne sauraient jamais dépasser les limites du possible ou du plausible. Ce que l'on peut affirmer avec une certitude suffisante, c'est que le premier membre constatait en termes généraux que *des* ou *les* habitants de Bethsemes éprouvèrent les effets du mécontentement divin ; cette conclusion nous est imposée par le second membre qui énonce le motif de ce qui venait d'être dit dans le premier :.... *parce qu'ils avaient regardé l'arche.* — Inutile d'insister sur la difficulté que présente au même endroit la manière dont le nombre des victimes est indiqué.

Il n'est pas trop étonnant qu'au v. 19 le texte ait subi une altération. Le passage qui précède immédiatement, au moins depuis le v. 17, a tout à fait les allures d'une glose. L'énumération des cinq villes philistines qui avaient eu à déposer leur offrande à côté de l'arche, est un développement du v. 4, où l'auteur n'avait pas éprouvé le besoin de rapporter les noms de ces villes ; il est même à remarquer que d'après v. 18 toutes les villes, tous les bourgs quelconques des cinq districts philistins avaient offert un rat d'or, tandis qu'au v. 4 il est question seulement de cinq rats (1). Il n'est pas probable non plus que l'auteur lui-même aura interrompu son récit par l'observation que « la grande pierre (2) sur laquelle on avait déposé l'arche se trouve encore aujourd'hui dans le champ de Jehoschoua le Bethsémite » (v. 18).

Ceci nous rapporte au v. 14. Les vaches qui traînaient l'arche,

(1) Les LXX ont corrigé le v. 4 d'après le v. 18. Cfr. Wellh. *Der Text der BB. Sam.* p. 62 s.

(2) Lire אבן au lieu de אבל ; et avant ce dernier mot ועד au lieu de ועַד.

arrivées à Bethsemes, s'avancent jusqu'au champ de Jehoschoua, « et il y avait là une grande pierre ». La raison pour laquelle l'auteur fait mention de la grande pierre, est indiquée aussitôt ; « ils fendirent donc le bois du char (1) et ils offrirent les vaches en holocauste à Jéhova ». *C'est à ce sacrifice que la pierre doit servir*. Au v. 14 la version grecque offre une leçon qui s'écarte du texte massorétique et qui pourrait bien être la vraie. Nous y lisons : καὶ ἔστησαν ἐκεῖ παρ' αὐτῇ λίθον μέγαν.. « (Et le char entra dans le champ de Jeschoua le Bethsémite) et ils placèrent là... une grande pierre » (2) ; ce qui suppose comme texte hébreu ויעמידו שם.. אבן ג׳. Dans tous les cas le contexte indique clairement que le bois du char fut brûlé et les deux vaches consumées en holocauste sur la pierre faisant office d'autel improvisé. Or la suite ne répond pas à ces données. Nous apprenons au v. 15^b que « *l'arche et la châsse renfermant les offrandes des Philistins furent déposées sur la grande pierre*. Et les Bethsémites, poursuit notre texte, offrirent en ce jour des holocaustes et immolèrent des victimes à Jéhova ». Nous avons trouvé la même idée exprimée au v. 18 ; ici nous avons dit qu'elle devait son origine à une glose. Le désordre aux vv. 14, 15 est évident. Au premier de ces deux versets le char est mis en pièces et brûlé ; au second, d'après la teneur actuelle du texte, les lévites *descendent l'arche du char déjà détruit et la placent sur la pierre, — qui sert d'autel !* Les holocaustes et les victimes du v. 15^c ne s'accordent que difficilement à leur tour avec le châtiment infligé, d'après le v. 19, aux Bethsémites qui avaient regardé l'arche. Nous n'hésitons pas à affirmer que les passages relatifs à la déposition de l'arche sur la grande pierre (vv. 15, 18) doivent leur origine à un malentendu. Il est au reste probable que le v. 18 suppose déjà la teneur actuelle du v. 15, à moins que la même main n'ait été à l'œuvre aux deux endroits. Au v. 15 les Bethsémites offrant leurs sacrifices ne font que compléter

(1) Non pas les Philistins comme Klostermann trouve tout naturel de le supposer, mais les Bethsémites, mis en scène v. 13.

(2) Cfr. 1 Sam. XIV 33 s.

la notice touchant l'arche placée sur la pierre ; l'interpolateur ou le rédacteur ne pouvait laisser l'arche exposée ainsi sans façon ; il lui fait rendre les honneurs qui lui sont dûs.

Nous disions que c'est à la suite d'un malentendu que la rédaction actuelle de notre morceau fait placer l'arche sur la grande pierre. Cette pierre, nous le répétons, figurait dans le récit comme autel ; seulement elle n'était présentée en cette qualité que d'une manière implicite, comme on le voit au v. 14. Que faut-il penser à présent du premier membre du v. 15, où *les lévites* se présentent sur la scène ? A notre avis, c'est précisément l'équivoque à laquelle prêtaient par eux-mêmes les termes employés ici, qui donna lieu ou tout au moins contribua pour une part à la méprise. Nous lisons en cet endroit : ....והלוים הורידו את־ארון י׳ ; le verbe הורידו signifie littéralement : les lévites *firent descendre* l'arche. Celui qui n'aurait eu sous les yeux que les seules données du v. 14 n'aurait pas eu de peine à comprendre que la pierre devait avoir servi d'autel. Mais voici les lévites *qui font descendre* l'arche et la châsse renfermant les offrandes des Philistins. Le malentendu dont nous parlions tout à l'heure aura consisté en une fausse représentation du rôle attribué aux lévites. On aura compris leur intervention comme ayant eu pour objet *la déposition* de l'arche ; il était en effet tout naturel que l'arche eût été déposée *du char* (bien entendu avant que celui-ci fut mis en pièces !). Une fois déposée, l'arche devait avoir été établie quelque part, et non pas laissée sur le sol. Le récit ne disait rien de la manière dont l'arche fut traitée après qu'on l'eût *fait descendre* ; mais la pierre du v. 14 était là, semblait-il, comme un trône, tout prêt à la recevoir. C'est évidemment là que les lévites devaient l'avoir placée ! Le récit fut complété conformément à cette interprétation. — Or les mots ... והלוים הורידו avaient en réalité un sens différent, il n'était pas nécessaire de les entendre du déchargement du char. Ils voulaient dire simplement, suivant une signification d'ailleurs usuelle de l'expression, que les lévites emportèrent l'arche : *deduxerunt arcam*... Quand le char eut été mis en pièces et les vaches immolées, l'arche elle-même fut emportée et conduite en lieu sûr.

Le v. 15 à partir du verbe וישמר (sans complément !) et tout le passage qui suit, comme nous l'avons exposé plus haut, ne sont qu'un développement d'origine plus récente. Il est probable toutefois que la donnée du v. 16 appartient au récit primitif.

Les informations que nous fournissent sur notre problème les récits des événements antérieurs au schisme des dix tribus, sont, comme le lecteur l'a vu, passablement maigres. Nous répétons à ce propos l'observation que nous avons déjà faite au sujet des livres des Juges, de Samuël et des Rois en général, et en particulier sur le tableau que nous trace de l'histoire des rois d'Israël et de Juda la partie de cette compilation qui commence 1 R. XII. L'intérêt de l'historien ne ne se porte pas aux choses du culte. On a dit que c'est l'histoire de la religion d'Israël qu'il a voulu exposer. Il faut s'entendre. Sans doute il attache une importance capitale à l'attitude *du peuple* vis-à-vis de son Dieu ; mais les affaires intérieures du culte, le détail des prescriptions traditionnelles ou autres en matière de sacrifices, de fêtes, de cérémonies rituelles quelconques, l'organisation du personnel du temple, ne font de sa part l'objet d'aucune attention spéciale. Rappelons p. e. le fait déjà signalé plus haut, que dans la description du transport de l'arche par David, il s'abstient de toute mention, non seulement des lévites, mais aussi des prêtres ; il ne songe point à accorder une place dans cette solennité unique ni à Sadoq ni à Abjathar. Il ne considère dans cette manifestation éminemment religieuse que le grand fait du changement de séjour de l'arche et de l'érection de Sion, par les soins du fondateur de la dynastie Judéenne, en centre religieux du peuple d'Israël. Le point de vue est suffisamment large et élevé, sans doute, pour que le narrateur eût le droit de s'y arrêter ; mais il faut qu'on en tienne compte pour apprécier d'une manière équitable la portée de sa relation et pour ne point abuser de son silence touchant des choses dont il n'entrait point dans ses intentions d'entretenir le lecteur. — Nous avons constaté pareillement, en comparant son récit de la dédicace du

temple de Salomon à celui des Chroniques, que le Rédacteur préexilien du livre des Rois n'hésitait pas, là où certaines considérations dont la nature nous échappe lui semblaient réclamer quelque inversion, à sacrifier des passages où, selon toute apparence, les prêtres et les lévites étaient mis en scène dans le document primitif.

*
* *

Il nous reste à nous demander si la partie du livre des Rois qui commence 1 R. XII, au schisme des dix tribus, ne renferme aucun indice au sujet de la distinction entre les prêtres proprement dits et une classe inférieure de ministres du culte. Il a été dit plus haut déjà que, dans les occasions à la vérité très rares où l'historien sacré aurait pu parler des lévites, il ne nomme point ceux-ci ; qu'au contraire il appelle *prêtres* des membres du clergé qui, dans la Loi comme dans les livres historiques d'origine postexilienne, sont appelés *lévites,* à savoir les « portiers » du temple.

Les « chantres » sont mentionnés, suivant la lecture probable des LXX et de la Vulgate, 2 R. XI 14 (1) ; un passage qui rappelle 1 *Rois* X 12 où nous lisons que Salomon fit faire, de bois précieux, des *kinnorôth* et des *nebalîm* pour « les chantres » ; les instruments nommés ici sont ceux qui furent toujours en usage, chez les Hébreux, à côté de la cymbale, dans la musique sacrée (2). Nous ne doutons point qu'il ne s'agisse en ces endroits d'une classe de ministres du sanctuaire qui avaient à rehausser par la musique et le chant les cérémonies du culte. Nous avons entendu chez les prophètes l'écho des chœurs religieux qui célébraient, aux sons de l'orchestre, la bonté et la grandeur de Jéhova, pendant qu'on offrait les sacrifices de louange en son honneur (Jér. XXXIII 11). Cet usage était antérieur au temple de Salomon 1 Sam. VI 5, 15. Le prophète Amos VI 5 atteste la renommée des œuvres lyriques de David.

(1) Voir plus haut p. 97.
(2) plus haut p. 45.

Ces passages, même ceux qui parlent en termes explicites des « chantres », ne nous renseignent pas à eux seuls, d'une manière précise, sur l'existence d'une catégorie de lévites inférieurs aux prêtres ; ils ne peuvent emprunter leur signification pour le sujet que nous étudions qu'au rapprochement avec d'autres descriptions et relations plus détaillées.

Nous croyons cependant avoir à relever même dans l'*histoire des Rois d'Israël et de Juda* une donnée positive plaidant pour la distinction des prêtres et des lévites. — 2 R. XXV 18 nous lisons qu'après la prise de Jérusalem, en 586, le général babylonien s'empara de Seraja le grand prêtre, de Sephanja appelé כהן משנה, et des « trois portiers ». La notice se retrouve formulée dans les mêmes termes Jér. LII 24, sauf qu'en ce dernier endroit nous lisons כהן־המשנה avec l'article. Généralement on est d'avis que ce qualificatif exprime la dignité de *second chef hiérarchique* de l'ordre sacerdotal ; Sephanja nous serait présenté ici comme le *vice-prêtre* suprême. Cette interprétation est-elle exacte ? *Les trois portiers* associés à Seraja et à Sephanja ne représentent pas, assurément, le corps entier des gardes du temple. Il y avait sans aucun doute plus de trois portiers ; eu égard aux fonctions que ces ministres avaient à remplir, ils auraient été par trop surchargés. Il faut, dans le passage que nous venons de rappeler, considérer *les trois portiers* comme les trois chefs respectifs des groupes de ministres sacrés préposés à la garde des entrées de la maison de Dieu. Le livre des Chroniques nous apprend en effet que les portiers étaient divisés, au point de vue des relations de parenté (1) en trois corporations : une pour les côtés est et nord du temple, une pour le côté sud, une pour le côté ouest. Nous avons le droit de nous demander, en présence de ces observations, si Sephanja à son tour ne serait pas désigné ici comme le chef d'une catégorie de ministres du culte ? Sans doute le titre qui lui est donné signifie littéralement *le second prêtre* ou *le prêtre de second rang*. Sans doute encore la circonstance

(1) Voir plus haut, p. 23.

qu'immédiatement avant ce dignitaire figure le pontife Seraja, dont le titre de *grand prêtre* ou de *prêtre en chef* exprime formellement et d'une manière absolue une dignité personnelle, serait de nature à suggérer une interprétation analogue pour le qualificatif qui accompagne le nom de Sephanja. Mais il reste toujours vrai que malgré la signification naturelle des termes, malgré le caractère personnel de la qualité attribuée à Seraja, *les trois gardiens du seuil,* énumérés sur la même ligne que Seraja et Sephanja, sont à prendre comme « les chefs des trois corporations de gardiens ». Pourquoi dès lors *le prêtre de second rang* ne pourrait-il être pris pareillement comme *le chef des prêtres de second rang ?* Ce qui semble prouver que cette interprétation est non seulement possible, mais vraie, c'est que 2 R. XXIII 4 nous voyons, dans une énumération parallèle à celle dont nous venons de parler, figurer, à la suite de Helcias le grand prêtre, *les prêtres de second rang* et *les portiers*. Ce passage prouve à l'évidence qu'au ch. XXV v. 18 Sephanja n'est point nommé comme un dignitaire unique en sa qualité de second prêtre : il y avait « *des* prêtres de second rang » ; Sephanja, *le prêtre de second rang,* est donc nommé ainsi comme le principal d'entre eux ou comme leur chef. Ces « prêtres de second rang » sont-ce des *vice-prêtres* suprêmes, une sorte de lieutenants ou d'assistants du pontife ? On n'a aucune raison pour l'affirmer. Interrogeons les textes.

Le Sephanja de 2 R. XXV 18 (Jér. LII 24) semble bien être le même que Sephanja ben Maasia, *le prêtre,* dont il est question en plusieurs autres endroits du livre de Jérémie, à savoir XXI 1, XXIX 25, XXXVII 3. D'après XXIX 25 s. il était *Paqîd* ou « Inspecteur » de la maison de Jéhova, et il l'était devenu « à la place de Joïada le prêtre. » Ce Joïada n'est pas le grand prêtre du règne de Joas, comme le dit Giesebrecht (1) ; car en ce cas il faudrait évidemment conclure que Sephanja nous est présenté ici comme grand prêtre à son tour. Le pluriel פקידים du texte massorétique doit être maintenu ;

(1) *Das Buch Jeremia* in h. l.

les versions s'en sont écartées pour plus de facilité. Le titre est appliqué à la fois à Joïada et à Sephanja ; il indique la fonction dont les deux personnages ont été investis successivement par l'autorité divine ; de sorte qu'il faut traduire : « Jéhova t'a établi comme prêtre à la place de Joïada le prêtre afin que *vous* soyez *peqîdim* de la maison de Jéhova .... » Cette façon de parler, dont l'irrégularité au point de vue littéraire explique la divergence des anciennes versions, en même temps qu'elle garantit la leçon du texte massorétique, tient simplement à ce que dans l'idée de l'auteur le choix divin est conçu par rapport aux deux prêtres qui en ont été l'objet l'un après l'autre. Sephanja était donc paqîd de la maison de Dieu ; en cette qualité il était chargé à titre spécial de maintenir l'ordre dans le temple et ses dépendances : les excitations contre Jérémie que Schemaja le Nehelamite adresse en général *à tous les prêtres*, sont spécialement adressées au paqîd Sephanja.

Or Jér. XX 1 un autre dignitaire, à savoir Paschhur ben Immer, nous est présenté comme investi des fonctions de paqîd dans la maison de Dieu. Giesebrecht, à la suite d'autres critiques, émet l'avis que le titre porté par Paschhur sous Joïaqim aura passé *sous Sédécias*, à Sephanja (1). Mais Jérémie ne prononce point contre Paschhur une menace de disgrâce ou de mort prochaine : le châtiment qui atteindra le persécuteur du prophète sera la déportation à Babylone après la ruine complète de Juda (v. 5) ; c'est là, dans la terre de l'exil, qu'il mourra lui et ses amis ; ceci ne laisse pas place pour un successeur de Paschhur sous le règne de Sédécias (2). Remar-

(1) l. c. p. 116, 159.

(2) La question de savoir si le passage en question du livre de Jérémie ainsi que les discours qui s'y rattachent, se rapportent à l'époque de Joïaqim ou à celle de Sédécias, est très discutée parmi les auteurs (Kuenen HCO. II p. 185 s.). Ceux qui défendent la première opinion allèguent comme argument principal précisément la circonstance que sous Sédécias nous voyons Paschhur remplacé par Sephanja dans les fonctions de *paqid* : nous dirons aussitôt que les textes ne justifient pas cette assertion. Quant au silence gardé par Jérémie aux chap. XVIII-XIX, sur une déportation antérieure quelconque, silence qui ne permettrait pas de croire qu'au moment où ces discours furent

quons en outre que Paschhur n'est pas appelé simplement paqîd, mais *paqîd nagîd*, une épithète que Giesebrecht rend très justement par *inspecteur en chef* (1) ; Sephanja n'est pas appelé *nagîd*. Nous trouvons cette dignité mentionnée encore *Néh.* XI 11 (1 Chron. IX 11), où elle est portée par un membre d'une famille sacerdotale influente. D'après le 2e livre des Chron. XXXV 8 trois *negîdîm* sont en fonction à l'époque de la grande Pâque célébrée sous le roi Josias ; ce sont les chefs de l'ordre sacerdotal strictement entendu, en tant que distinct de celui des lévites (vv. 8, 9) (2). — Il est vrai que Jérémie appelle Sephanja-ben-Maasia, *le prêtre* ; de même que le Sephanja de 2 R. XXV 18, Jér. LII 24 est nommé *le prêtre de second rang*. Mais nous avons de très bonnes raisons de croire que cette appellation de *prêtre* donnée avant l'exil, dans certains cercles, à tous les membres du clergé, ne prouve rien contre la distinction, même pour cette époque, entre prêtres proprement dits et simples lévites (3). Notons en outre que le

prononcés *Joïachin* fût déjà conduit en captivité, on doit considérer tout d'abord que p. e. aux ch. XXI 1-10, XXIII 9-40, qui datent du règne de Sédécias, on ne lit pas non plus la moindre allusion à l'exil de Joïachin ; ensuite, que sous le règne de Joïaqim le prophète aurait pu rappeler aussi bien la déportation de Sellum (= Joachaz) dont il parle XXII 10-12 ; enfin, qu'au v. 6 du ch. XX il s'abstient de mentionner le roi dans la menace de déportation prononcée contre Paschhur et ses amis. La ressemblance entre le contenu du ch. XIX et les paroles rapportées VII 29-VIII 3 ne prouve rien non plus en faveur de la thèse en question ; la date de ce dernier discours n'étant pas suffisamment certaine (Kuenen p. 180) et la ressemblance au point de vue de la forme pouvant dans tous les cas s'expliquer par l'influence que VII 29-VIII 3 aurait exercée sur la rédaction de XIX. Voir d'ailleurs pour l'appréciation des rapports entre les deux passages Giesebrecht *Buch Jer.* p. 108 ss.

Ce qui plaide d'autre part pour la date du règne de Sédécias c'est, outre la place même qu'occupe le discours (immédiatement avant XXI), la relation établie entre l'exil de Paschhur et la destruction totale, définitive, de la nation et de la ville sainte (XX 4 ss. XIX, 11).

(1) Oberaufseher (in XX, 1).

(2) Jer. XX 1 Paschhur est nommé paqîd nagîd, sans l'article.

(3) Au reste de notre interprétation il ne résulte en aucune manière que *personnellement* Sephanja ne put appartenir à l'ordre des prêtres proprement dits. D'après le code sacerdotal, aussi bien que d'après les données des livres historiques, les lévites étaient placés sous la conduite de prêtres fils

chef des lévites à Jérusalem portait précisément le titre de *paqîd* (*Néh.* XI 22).

Voici donc les conclusions principales qui se dégagent de l'ensemble des textes. Pendant les dernières années avant l'exil Paschhur ben Immer était paqîd *nagîd* dans la maison de Dieu ; en même temps Sephanja ben Maasia était *paqîd* ; la seule comparaison des deux titres semble indiquer que le second occupait un poste subordonné à celui du premier. Cependant Sephanja était à la tête d'un groupe de ministres du culte appelés *prêtres de second rang* (2 R. XXIII 4), puisqu'il est nommé *le prêtre de second rang* par excellence (2 R. XXV 18, Jer. LII 24). Ces « prêtres de second rang » ne sont pas nommés ainsi comme occupant, dans la hiérarchie sacerdotale, le degré immédiatement inférieur à celui du grand prêtre ; car au-dessus du paqîd Sephanja, il y avait les *negîdîm*, parmi lesquels Paschhur. Ce n'est donc pas au point de vue de la constitution hiérarchique des autorités sacerdotales que les ministres visés 2 R. XXIII 4 sont appelés prêtres *de second rang* ; mais au point de vue de leur qualité même de prêtres. — On peut rapprocher, encore une fois, de cette conclusion le langage de Philon qui, dans son traité des revenus sacerdotaux, parle lui aussi des prêtres de premier rang et de ceux de second rang ; les premiers sont les prêtres proprement dits, fils d'Aaron ; les autres les lévites. Nous serions d'autant mieux fondés à voir dans ces dénominations l'écho d'un usage antique, qu'au temps de l'écrivain juif les lévites étaient profondément déchus de leur ancien prestige, que les fonctions qu'ils avaient à remplir au rapport même de Philon, étaient en partie des plus viles et nullement propres, de leur nature, à justifier le titre de *prêtres* d'un rang quelconque pour ceux qui en étaient chargés.

Encore un mot au sujet de 2 R. XXIII 4. Il n'est pas

d'Aaron. Ce n'est pas nécessairement la qualité personnelle de Sephanja, mais plutôt la nature des fonctions dont il était investi, qui est indiquée par l'épithète de « prêtre *de second rang* » κατ' ἐξοχήν (= chef des prêtres de second rang).

croyable que l'ordre donné ici par Josias s'adresse exclusivement aux autorités sacerdotales, et à la fois à toutes les autorités. « Le roi ordonna à Helcias le grand prêtre et aux prêtres du second rang et aux portiers de jeter hors du temple de Jéhova tous les objets fabriqués en l'honneur de Baal, d'Aschera et de toute la milice céleste et il les brûla hors de Jérusalem », etc. Il ne fallait pas pour assurer l'exécution de la mesure édictée par Josias le concours de toute la hiérarchie du temple ; si le grand prêtre est nommé, c'est que, naturellement, la purification du sanctuaire devait s'accomplir sous sa surveillance et sa direction. Pour le reste, on s'attend à ce que le message royal charge avant tout de la besogne ceux qui devront la faire. « Les gardiens du seuil » ne sont pas seulement, cette fois, les chefs des trois corporations de portiers ; ce sont en général les membres de ces corporations ; de même « les prêtres du second rang » ne sont pas des dignitaires, appelés à prêter en cette occasion leur concours au grand prêtre ; ce sont, avec les portiers, les exécuteurs des ordres de Josias. Nous le répétons, l'objet de la notice réclame cette interprétation, d'autant plus que l'exécution n'est mentionnée que d'une manière implicite dans les termes mêmes qui énoncent l'édit royal. Ce n'étaient pas apparemment les chefs du clergé qui transportèrent du temple à la vallée du Cédron les emblèmes idolâtriques proscrits ; mais bien plutôt les membres du clergé inférieur. Cette considération ne fait que confirmer notre manière de voir touchant « les prêtres du second rang ». Ces prêtres forment la division inférieure du clergé du temple. Ce sont ceux qui ailleurs sont nommés *les lévites*.

En jetant un coup d'œil sur l'ensemble des données que nous avons relevées dans les récits historiques remontant de l'avis commun des critiques à des sources préexiliennes, nous constatons qu'avant l'époque du schisme des tribus, les ministres du culte dont les attributions avaient surtout consisté autrefois à porter l'arche d'alliance, sont appelés simplement *lévites* et sont, comme tels, distingués des *prêtres*. Peu à peu, comme

l'examen du livre des Chroniques nous avait déjà autorisés à l'affirmer, les lévites virent leur importance et leur prestige s'accroître, si bien que la dénomination de prêtres leur fut accordée aussi bien qu'à leurs frères qui occupaient un rang plus élevé, sans que, toutefois, la distinction fut jamais oubliée. Deux circonstances surtout auront contribué à cette évolution. Tout d'abord l'organisation de la tribu sacerdotale en rapport avec les divers services du nouveau temple ; les règlements établis à cette fin, en déterminant les rôles nouveaux et les fonctions à remplir par les lévites, associèrent ceux-ci d'une manière plus régulière et plus intime aux prêtres proprement dits. Ensuite l'opposition qui se manifesta dans le royaume du Nord contre le clergé attaché au service du sanctuaire central de Jérusalem, aura eu également pour effet de mettre en relief les titres communs des prêtres et des lévites au droit exclusif d'exercer le ministère du culte. Jéroboam établit comme prêtres de ses sanctuaires officiels, « des gens qui n'étaient point des fils de Lévi » (1 R. XII 31). Cette mesure constituait une violation non seulement des titres particuliers aux prêtres, mais de ceux, plus généraux et plus fondamentaux, de toute la tribu lévitique. Il devait en résulter nécessairement que l'origine lévitique gagna en importance comme marque de légitimité et d'aptitude à l'exercice des fonctions sacerdotales ; et, par voie de conséquence, qu'au point de vue de leurs attributions sacrées, les prêtres et les lévites eurent à affirmer avec plus d'insistance ce qui les unissait que ce qui les distinguait entre eux. Les lévites ne purent que profiter de ce mouvement d'idées. Ils se virent insensiblement considérer et traiter en prêtres, bien que d'un rang inférieur. Mais les milieux sacerdotaux conservèrent malgré tout le sentiment très net de la distinction originelle.

Dans le récit de la restauration du temple sous Joas 2 R. XII 10 « les gardiens du seuil » sont appelés « prêtres » ; ils sont prêtres *de second rang*. Il semble que plus tard le titre en question n'était plus donné à cette classe de fonctionnaires. 2 R. XXII 4, XXIII 4, XXV 18, les שֹׁמְרֵי הַסַּף figurent sans

ce titre. Nous constatons précisément que l'auteur du livre des Chroniques, qui d'ordinaire ne distingue point les lévites des portiers dans son histoire de la période préexilienne, établit pourtant cette distinction pour l'époque de Josias (2 Chron. XXXV 15). Les « prêtres de second rang » et les portiers, sont pareillement distingués dans l'histoire du règne de Josias 2 R. XXIII 4 (1). Lors du retour de l'exil la distinction était pleinement en vigueur.

* * *

A l'étude que nous avons faite des rapports entre prêtres et lévites d'après les livres historiques, il convient de rattacher l'examen d'un passage très important du 1er livre de *Samuël*, dont l'origine préexilienne ne peut être mise en doute. On s'accorde généralement à reconnaître que le discours par lequel l'homme de Dieu reproche à Eli sa conduite et lui annonce le châtiment divin (1 Sam. II 27-36) date d'avant la captivité. A notre avis, d'ailleurs, ce morceau est intimement lié tant au récit qui précède qu'aux données principales de l'histoire qui va suivre. Il forme en quelque sorte le nœud des relations qui nous ont été conservées touchant les événements tragiques qui marquèrent l'histoire du sacerdoce depuis la fin de l'époque des Juges jusqu'au règne de Salomon. Nous ne nous attarderons pas à justifier cette manière de voir.

Voici le passage, que nous reproduisons tout au long, avec les deux ou trois changements de lecture auxquels l'état corrompu du texte nous oblige : v. 27 Et un homme de Dieu vint à Eli et lui dit : ainsi parle Jéhova : Ne me suis-je pas manifesté à la maison de ton père quand ils étaient en Egypte, (serviteurs) de la maison de Pharaon (2), 28 et ne l'ai-je point choisi d'entre toutes les tribus d'Israël comme prêtre pour monter à mon autel, pour me brûler l'encens, pour porter

(1) Se rappeler ce qui a été exposé plus haut, p. 31 s., touchant certaines mesures de réorganisation du personnel du culte, prises par Josias.

(2) ὄντων αὐτῶν.... δούλων τῷ οἴκῳ Φαραώ (LXX).

l'éphod devant moi ? n'ai-je point donné à la maison de ton père toutes les offrandes des fils d'Israël ? 29 Pourquoi foulez-vous aux pieds mon sacrifice et mon oblation que j'avais prescrits à mon peuple (1), et honores-tu tes fils plus que moi pour vous engraisser des prémices de toute oblation d'Israël devant mes yeux ? (1). 30 C'est pourquoi, parole de Jéhova, le Dieu d'Israël : j'avais dit que ta maison et la maison de ton père iraient devant moi toujours ; mais à présent, parole de Jéhova, il n'en sera point ainsi ; car ceux qui m'honorent je les honorerai et ceux qui me méprisent seront couverts d'ignominie. 31 Voici que des jours viennent où j'abattrai ton bras et le bras de la maison de ton père, de sorte qu'il ne restera plus de vieillard dans ta maison ; 32 et je comblerai de biens ton rival à cause de tout le bien qu'il fera à Israël (2) (mais il n'y aura plus de vieillard dans ta maison à jamais) (3). 33 Je n'arracherai personne pour toi d'auprès de mon autel (4) pour que tes yeux s'éteignent et que ta vie se consume, et la plupart des tiens mourront par le glaive des hommes (5). 34 Un signe pour toi, c'est ce qui arrivera à tes deux fils, à Hophni et Pinehas : le même jour ils mourront tous deux. 35 Et je me susciterai un prêtre fidèle qui agira suivant mon cœur et mon dessein, et je lui élèverai une maison durable et il ira devant mon oint à jamais. 36 Et il se fera que quiconque restera de ta maison, viendra lui faire hommage pour obtenir une pièce d'argent et un morceau de pain et dira : reçois-moi, je t'en

(1) (le changement de personne répond à la construction de la phrase dans le texte original). — Nous croyons devoir reporter l'expression לעמי immédiatement après le v. צויתי, à la place de מעון qui n'a pas de sens. A la fin du verset au lieu de לעמי, les LXX ont lu autre chose (ἔμπροσθέν μου) ; peut-être leur texte portait-il בעיני qui aura pu passer sous la forme corrompue מעון à la fin du premier membre.

(2) Cfr. nos *Nouvelles études sur la restauration juive*... p. 311.

(3) Les derniers mots semblent faire double emploi avec ceux qui précèdent.

(4) C'est-à-dire : je protègerai contre la vengeance des hommes ceux dont le glaive donnera la mort aux tiens (?).

(5) ἐν ῥομφαίᾳ ἀνδρῶν (S).

prie, à l'un des ministères (1), afin que j'aie un morceau de pain à manger. »

La prophétie vise avant tout l'élévation de Sadoq (2). Elle reçut son accomplissement définitif lorsque Abjathar, représentant de la maison de Eli, subit la disgrâce de Salomon et assista au triomphe de son rival. Nous avons signalé déjà en une autre occasion l'impossibilité absolue, l'absurdité qu'il y aurait à vouloir trouver ici la proclamation de l'origine laïque, non-lévitique de Sadoq. A toutes les époques de l'histoire et dans toute la littérature biblique, notamment dans le Deutéronome et dans la Bénédiction de Moïse, la tribu de Lévi se présente comme la tribu sacerdotale ; partout le service de l'autel et de l'arche d'alliance forme l'apanage exclusif de Lévi ; toujours aussi les titres de la tribu sont reportés aux origines mêmes de la nation. Il n'y a nulle trace d'une tradition quelconque en vertu de laquelle les prêtres de Jérusalem et le grand prêtre à leur tête, se seraient jamais fait gloire d'être étrangers à la tribu de Lévi. Où trouvera-t-on un temps et un milieu où une idée pareille aurait règné parmi les rangs du clergé ? Là où le caractère héréditaire des fonctions sacerdotales est affirmé ou supposé, leur caractère lévitique l'est en même temps ; le premier ne se conçoit qu'en conséquence du second. Pour l'auteur du morceau que nous venons de traduire, le sacerdoce se transmet dans une même race de père en fils ; cette institution remonte à l'époque du séjour en Egypte ; elle est d'une rigueur absolue : c'est à la maison choisie par Jéhova et à elle seule que toutes les offrandes des enfants d'Israël ont été données en partage. Peut-on s'imaginer qu'une théorie aussi fermement établie ait pu se former antérieurement à la conception du sacerdoce lévitique ou à côté et en dehors de celle-ci ?

Certes, ce n'est point l'intention de l'auteur de nous faire voir en Sadoq un étranger à l'antique race sacerdotale ; et les récits des livres de Samuël ne font que confirmer à cet égard

(1) *Ou bien* dans l'une des divisions sacerdotales (?)

(2) Il n'y a pas lieu d'appliquer à Samuël la parole du v. 35, comme le font Thenius et Graf.

la conclusion contraire qui se dégage du discours de l'homme de Dieu. D'après les récits en question Sadoq ne doit point ses titres à la faveur du roi ; il n'est point créé prêtre par un acte de David. Du premier moment où nous le voyons sur la scène, il apparaît comme investi de plein droit du caractère sacerdotal.

Ces observations, nous le savons, n'expliquent point le langage du prophète qui fait entendre à Eli les menaces de Jéhova ; elles ne mettent que mieux en lumière la difficulté très sérieuse soulevée par les vv. 28-30. Le discours comprend deux parties. La première est consacrée à stigmatiser l'indignité de Eli et de ses fils (v. 27-29). La seconde annonce la vengeance que Jéhova s'apprête à tirer des prêtres prévaricateurs (30-35). Cette vengeance se manifestera d'une double manière : d'une part la maison de Eli sera frappée d'un malheur qui n'y laissera que peu de survivants ; d'autre part elle se verra supplantée par un adversaire triomphant. Les deux manifestations de la colère divine sont énoncées ensemble aux vv. 31-32. Elles sont ensuite exposées distinctement : la maison de Eli essuiera un massacre dont elle ne pourra point poursuivre la réparation ; c'est une allusion au massacre des prêtres de Nob par Saül. Le signe précurseur de cette calamité sera la mort de Hophni et de Pinehas (33-34). Une nouvelle lignée sacerdotale remplacera celle de Eli ; les descendants de Eli se trouveront dans une condition subordonnée aux prêtres de la maison de Sadoq (35-36).

L'intérêt pour la question que nous étudions réside dans le fait que « la maison de Eli *et la maison de son père* » semblent envisagées en bloc comme formant la seule maison sacerdotale, depuis l'époque du séjour en Egypte jusque aujourd'hui. C'est sur cette maison, élue en Egypte, que le châtiment divin va fondre ; c'est cette maison qui sera supplantée par Sadoq et ceux de sa race. Tout le monde reconnaîtra qu'à prendre les expressions au pied de la lettre, la lignée de Sadoq devrait être tenue comme entièrement nouvelle ; comme ayant succédé à celle qui, seule, avait exercé le sacerdoce depuis l'origine.

A nous en tenir strictement aux termes de la harangue de l'homme de Dieu, cette interprétation serait sans aucun doute la plus naturelle. Mais, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, elle est incompatible avec le fait certain que le caractère *héréditaire* de la vocation et des fonctions sacerdotales est inséparable, d'après la loi comme d'après la tradition historique du peuple hébreu, des titres établis à l'origine par le choix de Jéhova. Quels qu'eussent été en fait les ancêtres de Sadoq, du jour où l'on en vint à considérer le sacerdoce comme se transmettant par droit d'hérédité, Sadoq dut sans aucun doute être considéré comme issu de la souche à laquelle la prérogative du ministère sacré avait été attribuée par Jéhova ; et l'organisation du culte, notamment en ce qui concerne la constitution du sacerdoce, était datée des origines mêmes de la nation. Le prêtre fidèle dont la maison remplacera la maison déchue de Eli, devait aux yeux de l'auteur de 1 Sam. II 27 ss., être apte par sa naissance même à remplir les fonctions sacerdotales.

Le sens des paroles rapportées dans le passage en question, ne peut être que celui que nous avons exposé dans nos *Nouvelles études sur la Restauration juive*. C'est la maison de Eli en particulier, et non pas toute la race sacerdotale, qui essuiera directement le châtiment divin. La maison de Eli fut élue en Egypte, non pas isolément, mais en tant que renfermée dans la souche qui fut, déjà alors, marquée par le choix de Jéhova. C'est en ce sens seulement qu'à l'époque du séjour en Egypte la maison de Eli put être appelée par Jéhova au service de son autel. Cette vocation est rappelée par l'homme de Dieu, parce que, sans être restreinte à la seule famille coupable, elle n'en avait pas moins été pour celle-ci un bienfait aggravant la faute des prêtres prévaricateurs. Eli et ses fils se sont montrés indignes de la faveur qui avait été accordée à la race dont ils sont issus ; ils ont été ingrats envers Jéhova. Pour mettre cette ingratitude en relief, il fallait envisager l'élection de la race sacerdotale dans sa relation spéciale avec la famille de Eli. Les châtiments annoncés par le prophète visent manifes-

tement la seule maison de ce dernier, c'est-à-dire la maison que des rapports de parenté assez proche groupaient sous l'autorité directe de Eli : c'est dans la maison de Eli qu'il ne restera pas un vieillard ; c'est pour Eli, c'est-à-dire pour venger ceux de sa famille, que Jéhova n'arrachera personne de l'autel ; c'est la majeure partie de la maison de Eli qui périra par le glaive ; c'est Eli (= la maison de Eli) dont la vie se consumera au lieu de se perpétuer à jamais, c'est la mort de ses deux fils qui sera le signe précurseur des calamités à venir ; ce seront ceux qui resteront de sa maison qui viendront faire hommage à Sadoq (= à la maison de Sadoq) pour obtenir une pièce d'argent et un morceau de pain. Or il est manifeste que l'auteur ne pouvait pas considérer la maison dont Eli était le chef naturel, comme ayant représenté exclusivement à elle seule, jusque au jour de la réprobation, la race élue à l'origine. Et de même que les membres survivants de la famille de Eli, malgré leur déchéance, n'en resteront pas moins prêtres (v. 36), de même ceux qui remontaient par quelque autre lignée à la souche commune à l'époque de l'Exode, devaient avoir, aux yeux de l'auteur, conservé par droit de naissance leurs titres à l'exercice du ministère de l'autel. Il n'y a donc dans les paroles mises dans la bouche du prophète, rien qui puisse nous obliger à admettre que Sadoq est présenté en cet endroit comme un nouveau venu dans les rangs du clergé.

Demandons-nous à présent si, du discours de 1 Sam. II 27 ss., il est permis de conclure quelque chose relativement à l'organisation de la tribu sacerdotale. Nous l'avons dit, la doctrine sur le caractère héréditaire des fonctions sacrées, proclamée en ce passage, suppose déjà reconnue la compétence spéciale de la tribu de Lévi. Lorsque l'homme de Dieu rappelle à Eli la faveur dont sa maison, la maison de son père, fut l'objet de la part de Jéhova, est-ce l'origine lévitique de cette maison à laquelle il fait allusion ? La race dans l'élection de laquelle se trouva impliqué le bienfait dont Eli et ses fils se sont montrés indignes, est-ce la tribu de Lévi ? On pourrait être tenté de l'inférer de la parole du v. 28 : « J'ai élu (ton père

ou la maison de ton père) *d'entre toutes les tribus* d'Israël comme prêtre à mon service, pour monter à l'autel » etc. (1). Cependant la conclusion ne serait pas justifiée. De même que d'après le Deutéronome le lieu unique du culte sera choisi par Jéhova d'entre toutes les tribus, et que dans le livre des Rois Jérusalem est la ville choisie d'entre toutes les tribus (1 R. XI 32), de même une famille déterminée pouvait être choisie d'entre toutes les tribus d'Israël. — Nulle part nous ne retrouvons la moindre trace d'une tradition rapportant à l'époque du séjour en Egypte l'élection de la tribu de Lévi. Les plus anciens documents qui nous fournissent quelque donnée relative à la vocation de la tribu, la font dater du désert. Or 1 Sam. II 27 affirme avec insistance que ce fut déjà auparavant, alors qu'elle était en Egypte, que la maison de Eli, la maison de son père, fut choisie par Jéhova. L'auteur doit avoir eu en vue des faits antérieurs à l'Exode. L'histoire des événements qui précédèrent et préparèrent la délivrance du peuple asservi, met en scène, comme instruments de Jéhova dans l'accomplissement de l'œuvre, Moïse et Aaron. C'est de l'époque de la servitude que date l'élection d'Aaron ; et encore une fois, tels textes de l'Hexateuque dont tous s'accordent à reconnaître l'origine ancienne, rapportent déjà, comme parfaitement fixée, la succession d'Aaron-Eléazar(-Pinehas), établie en possession héréditaire du sacerdoce. Au reste le sujet élu par Jéhova *comme prêtre* à son service, pour monter à l'autel, pour porter l'éphod, etc., ne peut être une maison ou une race, mais un personnage ; or ce n'est point au patriarche Lévi, au père de la tribu, mais bien à Aaron que cette donnée s'applique.

C'est donc, semble-t-il, dans la race d'Aaron que l'auteur de 1 Sam. II 27 ss. considère la maison de Eli et de son père

(1) Verworpen werd de familie die van den aanvang af bij de ark van Jahveh den priesterdienst had waargenomen. Doch de *stam* die in en met haar boven alle andere stammen tot de heilige handelingen werd uitverkoren, bleef in het bezit zijner voorrechten. Niet uit die familie, maar uit den stam Levi was Zadok gesproten ; enz. (Kuenen *Zadok en de Zadokieten* Theol. Tijdschr. III p. 486).

comme ayant été gratifiée à l'origine de l'honneur du sacerdoce. C'est la race d'Aaron, en conséquence, qui serait supposée en ce passage être la race sacerdotale proprement dite.

Nous trouvons cette conclusion confirmée par la suite de l'histoire du livre de Samuël, qui raconte l'accomplissement graduel des menaces prononcées contre la maison de Eli. Lors de la catastrophe où les deux fils de Eli trouvèrent la mort, l'arche était tombée aux mains des Philistins. A son retour dans le pays d'Israël elle fut établie sur la Gibea, près de Qiriath-Jearîm, dans le domaine d'Abinadab. Pour garder l'arche, dit le texte ch. VII v. 1, « on consacra *Eléazar son fils* » את־אלעזר בנו, à savoir le fils d'Abinadab. Mais plus loin les deux fils d'Abinadab qui conduisent le char portant l'arche, s'appellent Uzza et Ahio (2 Sam. VI). Au lieu de את־אלעזר בנו il faut lire sans le moindre doute : את־בני־אלעזר *les fils d'Eléazar* (1). La prophétie contre la maison de Eli, au double point de vue que nous y avons distingué plus haut, entra en voie de réalisation dès la malheureuse bataille d'Eben-haʿezer. Les deux fils de Eli restent parmi les morts ; c'est l'extinction de la famille sacerdotale de Silo qui commence. L'arche, captive des Philistins pendant quelques mois, revient en Israël pour être confiée *à d'autres prêtres* ; c'est la déchéance de la maison de Eli, l'exaltation d'une autre maison sacerdotale ; c'est de celle-ci que sortira « le prêtre fidèle » dont le triomphe consommera la ruine de la famille maudite. Celle-ci parvint à ressaisir, un moment, son ancienne situation ; nous en retrouvons bientôt, en effet, les représentants attachés au service du sanctuaire. On s'explique aisément un revirement de ce genre à la faveur des circonstances politiques. Entre les prêtres de Silo et Saül, Samuël devait servir de trait d'union. Les prêtres à qui la garde de l'arche avait été remise au moment de son retour en Israël, furent dépossédés par Saül soumis à l'influence de Samuël ; et la maison de Eli, parmi laquelle Samuël avait grandi, recouvra

(1) Cfr. Poels *Le sanctuaire de Qiriath-Jearim* 1894 p. 62 ; *Hist. crit. du sanct. de l'arche* 1897 p. 239 ; et nos *Nouvelles études sur la Rest juive*, 1896, p. 99 s.

son prestige. Mais ce relèvement fut de courte durée. On sait dans quelles circonstances la maison d'Achimelek, héritière de celle de Eli, tomba à son tour dans la disgrâce de Saül. Après le massacre de Nob, Abjathar se réfugia auprès de David avec l'éphod. C'est également aux côtés de David que nous voyons bientôt Sadoq apparaître spontanément sur la scène (2 Sam. VIII 17) (1). La lutte qui s'engagea pour la prépondérance entre Sadoq, descendant et chef des fils d'Eléazar, et Abjathar, survivant de la maison de Eli, se termina sous Salomon par la chute d'Abjathar.

(1) Nous croyons que « les fils d'Eléazar », les premières victimes de la défaveur de Saül, avaient, avant Abjathar, embrassé la cause de David D'après 1 Sam. XXII 19 tous les habitants de Nob périrent par le glaive ; les fils d'Eléazar semblent ne plus avoir été là en ce moment ; il n'est fait aucune mention de leur préservation. On conçoit du reste sans peine qu'après l'élévation de la maison d'Achimelek, héritière de celle de Eli, les prêtres dépossédés de Qiriath-Jearîm n'aient point voulu reconnaître la suprématie de la famille rivale, alors même que le choix leur en fût resté. La disgrâce qui les atteignait, en les éloignant de Saül, les rapprochait naturellement de David dont ils n'auront plus abandonné le parti. Si dans la suite nous voyons Abjathar constamment aux côtés de David, c'est qu'il était porteur de l'Ephod. Sadoq ne jouissait pas d'un moindre prestige et ce n'est point au service de Saül, qu'il aura, après la mort d'Achimelek, préparé sa fortune future. Durant les dernières années de Saül, le sanctuaire public, d'après notre manière de concevoir la suite des événements, n'aura plus été régulièrement desservi par le clergé. Cette suspension de la célébration du culte était la suite naturelle du désordre que causèrent, après la mort de Samuël, les guerres avec les Philistins et surtout les dissensions intestines : les fils d'Eléazar, supplantés par la maison d'Achimelek, s'étaient retirés ; de la maison d'Achimelek il ne resta plus, après le massacre de Nob, qu'Abjathar refugié chez David. Le livre des Chroniques rapporte un écho significatif de cette situation : « Durant les jours de Saül, dit David, *nous n'avons point rendu le culte à l'arche* » (1 Chron. XIII 3). L'époque visée par cette parole est celle qui suivit la mort de Samuël. David commença par réorganiser le culte. Par une mesure provisoire il sépara l'arche de l'autel. Il avait besoin de garder auprès de lui Abjathar, porteur des instruments de l'oracle divin. Il confia donc à Abjathar la garde de l'arche transportée à Jérusalem. Ne voulant point donner à Sadoq une position subordonnée à celle de son rival, il laissa l'autel des holocaustes au sanctuaire de Qiriath-Jearim avec Sadoq comme ministre suprême du culte. — On trouvera un exposé différent des faits chez Poels *Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'arche* p. 250 ss.

Cet ensemble de faits et leur rapport avec la prophétie de 1 Sam. II, supposent qu'au sein da la tribu de Lévi les fonctions sacerdotales proprement dites formaient l'apanage héréditaire de certaines familles d'un ordre plus élevé, dont la tradition faisait remonter l'origine commune à Aaron (l. c. v. 27).

§ 4. *Le Deutéronome.*

Nous avons entendu plus haut (1) que le Deutéronome et les parties du livre de Josué qui présentent avec le Deutéronome des affinités bien définies, donnent aux ministres sacrés chargés de porter l'arche, le nom de prêtres כהנים נשׂאי הארון (Deut. XXXI 9 ; Jos. III 3, 6, 8, 13, 14, 17 ; IV 9, 10, 11, 16 ; VI 4, 6, 8, 12 ; VIII 33). C'est une explication peu sérieuse de dire, comme certains exégètes l'ont fait, que dans les circonstances visées en ces passages, les prêtres portaient l'arche par mesure exceptionnelle. Quand nous lisons Deut. XXXI 9, que Moïse remit la Loi écrite « *aux prêtres fils de Lévi qui portaient l'arche d'alliance de Jéhova* et à tous les Anciens d'Israël », il ne peut évidemment pas être question d'un ministère extraordinaire rempli par les prêtres. Les fils de Lévi ne sont pas considérés ici dans l'exercice effectif de leurs fonctions, comme porteurs de l'arche ; ce n'est pas tandis qu'ils portaient l'arche que Moïse leur remet le livre de la Loi ! Cette fonction est donc mentionnée simplement comme attribut habituel des *prêtres fils de Lévi.* On ne saurait alléguer, pour expliquer des textes comme celui que nous venons de rappeler, que les prêtres prenaient part au transport de l'arche et qu'ils sont nommés de préférence aux lévites en leur qualité de membres supérieurs du clergé. Le prédicat *porteurs de l'arche* exprime manifestement dans notre passage, une fonction propre aux ministres en vue, et l'on ne conçoit point que l'auteur, s'il avait songé à une classe *de membres supérieurs* du clergé, eût choisi pour les caractériser, un attribut appar-

(1) p. 125.

tenant au moins à titre égal aux membres de la classe inférieure. Il serait d'ailleurs tout aussi étonnant que dans les passages cités du livre de Josué, il eût toujours et exclusivement nommé *les prêtres* comme porteurs de l'arche, s'il avait eu le souci de distinguer de ces prêtres d'autres ministres du culte, ayant pareillement pour mission spéciale de porter l'arche d'alliance. Enfin il faut considérer, en regard du fait particulier que nous venons de signaler, ce phénomène plus général que dans le Deutéronome les prêtres sont nommés non point fils d'Aaron, mais fils de Lévi, ou encore prêtres lévitiques (XVIII 1, XXI 5, XXVII 9, XXXI 9) ; la tribu de Lévi tout entière semble appelée indistinctement aux fonctions sacerdotales X 8, XXXIII 8-10. Le lecteur se rappellera aussi *Jer.* XXXIII 21.

Il n'y a pas à discuter la réalité patente de ce fait : dans les parties deutéronomiques de l'Hexateuque, le nom de *prêtres* n'est pas exclusivement réservé à une portion spéciale de la tribu lévitique.

Driver remarque très justement que dans la terminologie du Deutéronome il y a une différence, sans doute, entre « prêtre » et « lévite » (1). Le *lévite* c'est le membre de la tribu de Lévi, sans détermination ultérieure ; ce nom n'implique par lui-même aucune notion d'infériorité. Le *prêtre*, c'est le lévite quelconque en tant qu'investi du droit à l'exercice des fonctions sacrées. La différence est nettement marquée XVIII 3, 6. Il est manifeste, au v. 6, que « le lévite » qui, de la ville où il demeure, arrive au lieu choisi par Jéhova pour s'y engager au service du culte, n'est pas le simple lévite au sens où celui-ci se distingue du prêtre (2). En d'autres endroits il en est de même. Lorsque, p. e. Deut. XII 12, 18, 19, « le lévite » est recommandé à l'attention du peuple dans la destination donnée aux produits qui forment la part de Jéhova, pour le motif qu'il

(1) *Deuteronomy* p. 219.

(2) D'autre part le simple lévite ne doit pas non plus être censé exclu de la disposition formulée en cet endroit ; se rappeler ce qui a été dit plus haut, p. 26 ss.

n'a point d'autre part parmi ses frères ; cette raison s'appliquant en général à toute la tribu lévitique (XVIII 1-2), montre que la recommandation vise tous les membres quelconques de la tribu qui vivent dispersés sur le territoire. Rien ne justifierait dans les passages en question une interprétation du nom de *lévite* en un sens plus restreint.

* * *

Cependant des observations qui précèdent il ne faut point tirer des conclusions qu'elles ne renferment point. Dans les écrits sacerdotaux le titre de prêtre est réservé aux fils d'Aaron ; l'appellation de lévite est plus spécialement donnée aux autres membres de la tribu. Mais par l'emploi différent qu'il fait de ces deux termes, le Deutéronome ne montre en aucune façon que la distinction entre fils d'Aaron et autres ministres du culte lui est inconnue. La diversité dans l'emploi des termes s'explique parfaitement par la différence des points de vue. Les fils d'Aaron qui appartenaient, en somme, à la tribu de Lévi, pouvaient certes être appelés, en ce sens, lévites, ou prêtres lévitiques. Pourquoi, d'autre part, dans la langue populaire par exemple, le titre de « prêtre » n'aurait-il pu servir en général à désigner le ministre du culte comme tel, sans distinction de degrés ? Nous avons appris, par d'autres témoignages, que la distinction entre Aaronides et simples lévites était parfaitement compatible avec l'attribution du titre de prêtres à ces derniers. Tout ce qu'il est possible de voir dans le Deutéronome, c'est que le nom de prêtre s'y présente en un sens plus large, dans une acception peut-être plus populaire (1) que dans le code sacerdotal ; que le nom de lévite y est employé régulièrement dans sa signification générique de membre de la tribu de Lévi. Les deux phénomènes sont corrélatifs. Ils s'expliquent d'autant plus aisément que les circonstances, ainsi que nous l'avons exposé, avaient favorisé le développe-

(1) Dillmann *Num. Deut. Josua* p. 324.

ment du prestige et des prérogatives des simples lévites, bien avant l'époque où le Deutéronome reçut sa forme actuelle ; que les lévites s'étaient vu attribuer des fonctions de plus en plus rapprochées de celles de leurs frères ; qu'ils avaient été introduits au service même de l'autel (1).

Dans le code sacerdotal, disions-nous, le nom de prêtres est réservé aux seuls fils d'Aaron ; celui de lévites y sert à désigner les autres membres de la tribu. Il convient cependant de remarquer que cette règle n'est pas sans exception, du moins pour ce qui regarde le second point. *Num.* XXXV 2, 6, 8 « les lévites » comprennent aussi les prêtres proprement dits ou les fils d'Aaron. Il en est de même *Jos.* XIV 4, XXI 8. Au ch. VI de l'Exode l'origine lévitique des Aaronides est expressément inculquée vv. 16 ss. ; la table généalogique est suivie, au v. 25, de cette notice qui s'applique aux ancêtres de la race sacerdotale aussi bien qu'aux autres personnages énumérés : « ceux-là sont les chefs des lignées des lévites, suivant leurs familles ». *Num.* XVII Aaron apparaît en qualité de chef et de représentant de la tribu de Lévi en regard des autres tribus. Il ne suffit donc point de signaler dans un document l'emploi de la formule « prêtres lévitiques » ou « fils de Lévi » pour être en droit de lui attribuer une origine antérieure au code sacerdotal, bien que la formule en question ne porte point la marque de l'esprit propre à ce dernier. Notons en passant qu'à la lumière des textes que nous venons de citer, le titre de *lévite* par excellence donné à Aäron *Ex.* IV 14, ne laisse pas de doute sur sa véritable portée. — D'autre part, nous rappellerons encore que dans son histoire des rois de Juda, le Chroniste va jusqu'à appliquer en commun le titre de prêtres aux Aaronides et aux simples lévites (2). Le prophète Malachie, après l'exil, parle de la tribu de Lévi comme d'une tribu de prêtres (II 4, 8 ; III 3). Nous avons entendu un écho de cet usage jusque chez Philon distinguant les prêtres de

(1) 2 Chron. XXIX 34 ; XXXV, 3. Voir plus haut p. 25 ss.
(2) plus haut, p. 28 s.

premier rang de ceux de second rang ; les termes dont se sert le philosophe juif se comprendraient le mieux, avons-nous dit, comme un vestige conservé dans le langage, de la considération dont les ministres d'ordre inférieur jouissaient en des temps plus anciens et nous rappellent en particulier 2 R. XXIII 4. Serait-il impossible ou très surprenant, que le Deutéronome qui s'adressait au peuple et lui était destiné, eût, dans sa seconde rédaction datant probablement du septième siècle (1), suivi l'usage de comprendre les lévites aussi bien que les prêtres d'un rang supérieur, sous la désignation commune de *prêtres*, *prêtres lévitiques* ou fils de Lévi ? Nous avons cru devoir inférer des relations conservées dans le livre des Chroniques, que cet usage règnait avant l'exil ; et les données recueillies dans les livres historiques préexiliens n'ont fait que confirmer notre opinion à cet égard.

Signalons à ce propos un passage particulièrement intéressant, *Jos*. XVIII 7. Les chapitres XVIII-XIX du livre de Josué renferment la description du partage du territoire entre les sept tribus qui n'avaient point jusque là reçu leurs lots respectifs. Le récit commence XVIII 1 et finit XIX 54 par des notices qui trahissent chez leur auteur la connaissance des institutions sacerdotales. Cependant, comme nous l'avons déjà relevé ailleurs, il est des critiques tels que Wellhausen et Kuenen, qui rapportent les morceaux XVIII 2-6, 8-10 à une source plus ancienne que le v. 1. Le v. 7 serait une addition deutéronomique pareillement plus ancienne que le v. 1. Cette appréciation n'est pas admissible. Le v. 1 constitue la transition nécessaire des chapitres précédents au récit qui va suivre ; au ch. XIV v. 6 on se trouve encore à Gilgal, tandis que XVIII 8-9 on est à Silo ; la présence de l'arche est supposée vv. 6, 8, 10 ; la mention de l'arrivée à Silo et de l'établissement du tabernacle en cet endroit, se trouve donc parfaitement à sa place au v. 1. Dire que notre v. 1 doit être considéré comme une interpolation empruntée à P^2 pour remplacer la

(1) Vr. notre étude sur *le Lieu du culte*... p. 47.

transition primitive propre au récit des vv. 2 ss. ; prétendre que primitivement le passage XVIII 2 ss. aura été précédé de la notice XIII 1, 7 (où les *sept* tribus auraient été remplacées dans le texte actuel par *neuf et demie*), tandis que le v. 1 du ch. XVIII trouverait sa place naturelle avant XIV 1-5, ce sont là des opérations arbitraires et contraires à toute vraisemblance (1). Reuss préférait reconnaître que XVIII 2 ss., aussi bien que v. 1, appartenait au code sacerdotal (2). Dans tous les cas la relation a été *composée* dans sa forme actuelle par un auteur ayant à sa disposition les éléments fournis par ce dernier document ; en d'autres termes, c'est l'auteur même des vv. 2 ss. qui a placé la notice du v. 1 en tête de son récit, et qui a clôturé sa description par XIX 54.

Que penser à présent de XVIII 7, où nous lisons que « *les lévites* n'ont point de part parmi les enfants d'Israël ; que *le sacerdoce de Jéhova* est leur héritage » ? S'il faut y voir une addition deutéronomique, il en résultera, conformément aux conclusions auxquelles nous avons été conduit par ailleurs, que les institutions du Deutéronome ne sont pas antérieures à celles du code sacerdotal.

*
* *

On pourrait demander si, en aucun endroit, les parties deutéronomiques de l'Hexateuque n'affirment la distinction hiérarchique et native établie par le code sacerdotal entre les Aaronides et les simples lévites ? Certains passages du Deutéronome sont cités assez communément en témoignage de la connaissance que l'auteur aurait eue de cette institution. Nous n'aurions pas le droit de nous étonner que le livre renfermât des données de cette nature, puisque nous avons de très bonnes raisons de croire que l'organisation en question existait à l'époque où il fut composé ou refondu. Mais, de fait, aucun texte deutéronomique n'apporte à cet égard un témoignage

(1) Vr. notre *Lieu du culte* p. 81 s.
(2) *L'hist. sainte et la Loi* I p. 216 s.

précis et irrécusable. La considération générale que nous avons exposée plus haut, à savoir que les dénominations de *prêtre* et de *lévite* sont employées dans le Deutéronome en un sens plus large que dans les documents sacerdotaux, établit d'avance, pour les cas particuliers où le texte pourrait prêter à l'équivoque, une présomption en faveur d'une interprétation analogue. Si nous n'avions que le Deutéronome, il serait, certes, impossible de fournir la preuve que la tribu lévitique était divisée en une catégorie de ministres supérieurs auxquels était exclusivement réservé le sacerdoce proprement dit, et une autre catégorie de membres, subordonnés aux premiers, et qui n'étaient appelés prêtres qu'en un sens plus large.

Ainsi au ch. XXXI v. 24 ss., nous lisons : « Quand Moïse eût achevé d'écrire ces préceptes de la Loi dans un livre, il donna ordre *aux lévites qui portaient l'arche d'alliance de Jéhova*, disant : prenez ce livre de la Loi et déposez-le à côté de l'arche d'alliance de Jéhova votre Dieu ». Ici « les lévites » sont expressément mis en scène comme porteurs de l'arche. Mais au v. 9 le même rôle est attribué aux « *prêtres fils de Lévi* ». Comme nous l'avons dit, en ce dernier endroit le qualificatif de « prêtres » donné aux ministres sacrés, ne prouve point que l'auteur ignorait la distinction entre Aaronides et autres lévites ; ces derniers pouvaient être, ici comme ailleurs, compris sous ce titre entendu au sens plus large. D'autre part au v. 25, personne ne saurait démontrer qu'il s'agisse dans l'idée de l'auteur de lévites d'un rang inférieur aux prêtres proprement dits. Non point précisément pour la raison alléguée par Dillmann (1) et reprise par Driver (2), à savoir que les lévites du code sacerdotal ne pouvaient point entrer dans le Saint des Saints ; car Moïse, en notre passage, pouvait confier aux lévites la charge en question dans le même sens où, d'après 2 Chron. XXXV 3, le roi Josias leur tenait ce langage : « Laissez (3) l'arche sainte dans la maison que bâtit Salomon

(1) *Num. Deut. Jos.* p. 391.
(2) *Deuteronomy* p. 343.
(3) Littéralement : *Déposez...* תנו.

fils de David ... » ; — mais pour le motif bien simple que le parallélisme entre les vv. 9 et 25 nous oblige à reconnaître aux termes employés dans les deux passages, la même valeur objective. Au v. 9 les prêtres fils de Lévi sont les lévites (= les membres de la tribu de Lévi) ; au v. 25 les lévites sont les prêtres fils de Lévi ou tout au moins les comprennent. Encore une fois, on peut soutenir, pour des raisons empruntées à d'autres sources, qu'il y avait une catégorie de ministres inférieurs du culte, spécialement désignés sous le nom de lévites dans les cercles sacerdotaux, et qui, parmi leurs attributions, avaient eu surtout, à l'origine, celle de porter l'arche d'alliance ; mais on ne saurait le démontrer par les termes dont le Deutéronome se sert XXXI 25, vu que le nom de *lévites* en ce livre est généralement employé au sens plus large de membres de la tribu de Lévi (1).

Le rapprochement entre les vv. 9 et 24 ss. nous offre cependant un avantage dont il faut tenir compte. Aux vv. 24 ss. nous apprenons pourquoi l'auteur, au v. 9, nous présente « les prêtres fils de Lévi » comme « porteurs de l'arche ». Ce n'est point que cette fonction lui semblât surpasser en importance les autres prérogatives sacerdotales ; mais simplement à raison de l'ordre qui sera donné aux ministres sacrés, de déposer le livre à côté de l'arche. Bien qu'on ne puisse pas la justifier par le Deutéronome lui-même, celui-ci ne s'oppose pas non plus à l'explication qui voit dans les « porteurs de l'arche » en question, des prêtres de rang inférieur. Aux endroits cités plus haut du livre de Josué, l'épithète « porteurs de l'arche » donnée à plusieurs reprises aux prêtres, s'explique pareillement par la circonstance que les prêtres en vue se trouvent précisément associés à l'arche elle-même dans le récit.

De Deut. XXVII 9 comparé à 12, 14, il est tout aussi inutile de chercher à tirer aucune conclusion positive, en faveur de la distinction entre prêtres aäronides et simples lévites. Les « lévites » du v. 14, « les prêtres lévitiques » du v. 9, sont de

(1) Se rappeler XVIII 6.

part et d'autre les membres de la tribu de Lévi chargés de proclamer à haute voix les malédictions que le peuple devra ratifier. Le reste de la tribu a sa place marquée parmi les autres, v. 12.

Le v. 8 du ch. X, mis en regard de XVIII 5, pourrait suggérer l'idée qu'au premier de ces deux endroits l'office de porter l'arche est, d'une manière implicite mais pourtant positive, reconnu à des ministres de rang inférieur. Au ch. XVIII en effet, là où il est expressément question du prêtre au sens rigoureux (v. 3), nous lisons, v. 5, qu'il a été élu « pour se tenir en station, afin d'exercer le ministère au nom de Jéhova ». Tandis que, X 8, où il s'agit de la tribu lévitique tout entière, l'énumération, conçue suivant un ordre de gradation ascendante, commence par un office parfaitement distinct : la tribu de Lévi a été élue « pour porter l'arche d'alliance de Jéhova, pour être en station devant Jéhova, afin d'exercer le ministère et de bénir en son nom ». — Il est possible que l'interprétation suivant laquelle le premier des offices énumérés serait implicitement réservé ici à des membres inférieurs du clergé, réponde à l'idée de l'auteur ; mais on ne saurait guère le prouver. Au ch. X v. 8 les offices sont attribués en commun à toute la tribu de Lévi ; d'autre part au ch. XVIII v. 5, il s'agit uniquement, semble-t-il, de motiver l'attribution faite aux prêtres de la part qui leur revient dans les offrandes sacrées ; à cet effet il aurait pu paraître superflu de parler de leur vocation comme « porteurs de l'arche ». Cependant, étant donné que la distinction des deux ordres du clergé est attestée par ailleurs, il faut convenir que la différence observée entre X 8 et XVIII 5 s'harmonise bien avec la situation.

La Vulgate distingue en termes explicites les lévites des prêtres au v. 1 du ch. XVIII : « sacerdotes et levitae ». Mais le texte massorétique n'a pas la particule conjonctive et porte הכהנים הלוים, *les prêtres lévitiques*, ce qui est conforme à la terminologie habituelle du Deutéronome (1). Le contexte ne

(1) plus haut, p. 174.

permet point de trancher la question à l'avantage de la leçon de la Vulgate. Au v. 1 l'expression générale *toute la tribu de Lévi* כל שבט לוי qui est mise en apposition aux termes en cause, peut aussi bien se comprendre comme renchérissant sur les « *prêtres lévitiques* » que comme résumant « *les prêtres et les lévites* » : non seulement les lévites engagés au service du sanctuaire, mais tous les lévites quelconques, même ceux qui vivent dispersés sur le territoire, n'auront point de part ni d'héritage en Israël ; ils vivront des offrandes à feu et de la part de Jéhova. — Il n'est pas exact que dans les versets suivants (3, 6 ss.) les prêtres et les lévites soient considérés comme deux catégories distinctes de ministres ; comme il a été remarqué plus haut, il est manifeste qu'au v. 6 le terme *lévite* ne s'applique pas au ministre inférieur à l'exclusion du prêtre proprement dit.

*
* *

Au ch. X v. 8 du Deutéronome, dit-on, les membres de la tribu lévitique sont indistinctement reconnus aptes au ministère sacerdotal. Qu'on prenne garde, en partant de là pour conclure à l'absence de distinction entre Aäronides et autres lévites, de fonder un argument sur une équivoque ou une confusion. Il est vrai qu'en ce passage, du moins à le prendre isolément (1), on ne voit nulle trace de distinction entre les membres de la tribu lévitique et qu'à toute la tribu, prise en commun, sont attribués les offices qui s'exercent dans la célébration solennelle du culte. Mais s'en suit-il qu'au sens de notre texte chaque membre de la tribu soit reconnu également apte, en droit, à tous les offices du ministère ? La réserve qu'il convient ici d'observer se trouve justifiée d'une manière toute spéciale par Deut. XXXIII 8 ss. En cet endroit, ce ne sont pas seulement les holocaustes et les offrandes d'encens, ce

(1) Suivant certains auteurs, comme nous venons de le rappeler à la page précédente, le rapprochement avec XVIII 5 permettrait d'interpréter autrement le passage en question.

n'est pas seulement en général la mission d'enseigner la Loi, qui font l'apanage de Lévi ; mais l'insigne de l'*Urîm et Tummîm*, la consultation de l'oracle divin est également énumérée parmi ses privilèges (1). Or l'histoire nous apprend que cette consultation était le privilège exclusif et caractéristique du chef de l'ordre sacerdotal (2). D'autres livres d'ailleurs nous ont familiarisés avec des généralisations d'apparence plus grave. Qu'on relise à ce propos les passages du livre des Chroniques dont nous avons parlé plus haut, p. e. 2 Chron. XI 14 ; XXIX 4, 11 ; XXX 15, 22, 27, XXXI 2 etc. (3). Il ne doit pas nous surprendre, en présence de ces textes, que le Deutéronome lui aussi ait pu attribuer en commun à toute la tribu lévitique, les diverses fonctions qui ont pour objet le ministère du culte.

*
* *

Au chap. X v. 6 du Deutéronome le sacerdoce d'Aaron et de son fils Eléazar est mis en relief et distingué de la vocation de la tribu de Lévi. Dans l'hypothèse que la notice en question soit de la même main que le v. 8 (4), il y a lieu de signaler l'attestation formulée dans ce passage, de la situation spéciale occupée par les Aäronides au sein de la tribu lévitique. La maison d'Aäron était déjà investie des prérogatives sacerdotales quand la tribu de Lévi fut appelée. Cette observation serait de nature à confirmer la conjecture qu'au v. 8 la mission de porter l'arche est mentionnée comme le rôle propre des lévites étrangers à la race d'Aaron (5). Nous avons vu que dans les autres parties de l'Hexateuque, ainsi que 1 Sam II 27, l'élection de cette dernière est pareillement rapportée avant la vocation de la tribu de Lévi.

(1) Voir plus haut p. 132 s.

(2) Voir notre *Lieu du culte* p. 13 (et plus loin dans la présente étude) ; — cfr. Driver *Deuteronomy* p. 220.

(3) Voir p. 27 s., 30, 31.

(4) Vr notre dissertation *Le lieu du culte...* p. 79.

(5) Voir p. 181.

Ce qui est encore à prendre en considération, c'est l'affinité que présentent avec des passages deutéronomiques bien caractérisés, certains règlements exposés dans les Chroniques au sujet des lévites. Nous avons entendu qu'au rapport des Chroniques il y avait, avant l'exil, une section de lévites appelés à remplir dans les villes d'Israël les fonctions de שֹׁטרים ושֹׁפטים *de magistrats et de juges*. Ces deux termes, en raison de leur association assez fréquente, nous ont paru devoir se rapporter à des fonctions présentant entre elles une certaine analogie et répondre à une institution bien déterminée. Ce n'est pas à l'époque même du Chroniste que les lévites remplissaient dans les villes juives le rôle dont il s'agit ; la donnée doit avoir été recueillie par l'auteur à des sources plus anciennes. Or il se fait précisément que dans les parties deutéronomiques de l'Hexateuque nous trouvons la même association des שֹׁטרים ושֹׁפטים. Nous lisons p. e. Deut. XVI 18 : « Tu te donneras *des juges et des magistrats* dans toutes tes portes » (1). Il semble que nous soyons en droit de faire valoir ce rapprochement comme un nouvel indice de la justesse de notre appréciation, qui rapporte à l'époque préexilienne les documents où le Chroniste puisa ses informations touchant les lévites formant la section des שֹׁטרים ושֹׁפטים.

III.

Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ezéchiël.

§ 1. *La réforme de Josias 2 Rois XXIII 8 s. et le règlement de Deutér. XVIII 6 ss.*

Dans l'histoire de la réforme de Josias, nous lisons, 2 R. ch. XXIII vv. 8 s., que le pieux roi « fit venir des villes de Juda (à Jérusalem) tous les prêtres ; qu'il profana les *bâmôth* sur lesquelles les prêtres offraient l'encens depuis Geba jusqu'à

(1) Cfr. Jos. VIII 33, XXIII 2, XXIV 1.

Beer-Scheba.... ; que toutefois les prêtres des *bâmôth* ne purent point monter à l'autel de Jéhova à Jérusalem, mais qu'ils furent admis à manger les *mazzôth* parmi leurs frères ».

On a mis en regard de la mesure prise par Josias un passage du Deutéronome XVIII v. 6 s. : « Si un lévite vient de l'une de vos villes, en tout Israël, où il avait sa résidence, et qu'il vienne dans toute l'ardeur de son âme au lieu que Jéhova choisira, et qu'il y exerce le ministère au nom de Jéhova son Dieu comme tous ses frères les lévites qui se tiennent là devant Jéhova ; ils mangeront des parts égales, etc... » D'après Oort ce passage renfermerait une invitation et une promesse à l'adresse des prêtres des *bamôth* (notamment ceux de Samarie), pour le cas où ils voudraient venir à Jérusalem ; Oort affirme qu'à cet égard tous les exégètes sont d'accord. Remarquons en passant que ceci n'est pas exact. Il poursuit en constatant que, d'après 2 R. XXIII 8, la promesse reçut son accomplissement sous Josias. Dans tout cela Oort trouve la preuve principale à l'appui de son opinion, que la réforme de ce roi fut secondée par les prêtres du royaume du Nord (1). Cette opinion n'a aucune vraisemblance et cherche en vain un fondement dans les textes. A l'endroit cité du livre des Rois il est dit en termes exprès que ce furent les prêtres des villes de *Juda* que Josias fit venir à Jérusalem ; quant aux prêtres du Nord, ils essuyèrent, d'après le même récit, un tout autre traitement (v. 20 coll. 1 R. XIII 2).

D'autres que Oort ont voulu trouver dans la recommandation formulée Deut. XVIII 6 ss., une précaution visant les prêtres judéens que la destruction des *bâmôth*, réclamée par la législation nouvelle, allait priver de leurs ressources, et sont d'avis que la mesure attribuée à Josias fut prise en exécution de la disposition deutéronomique. Il n'y a rien de moins plausible que cela. Il n'y a pas, au ch. XVIII du Deutéronome, l'ombre d'une allusion aux prêtres des *bâmôth*. Dillmann fait très justement observer que jamais le législateur n'aurait, en

(1) *De Aaronieden* Th. Tijdsch. XVIII p. 301 s.

principe, proclamé l'égalité de ces derniers avec leurs frères ; qu'il n'aurait point pu compter, avec une aussi entière confiance, sur l'empressement du clergé de Jérusalem à recevoir les nouveaux venus. Notons qu'il est *supposé*, au v. 6, que « le lévite » arrive à Jérusalem, au lieu choisi par Jéhova, *pour y exercer les fonctions sacrées*. Suivant la construction de la phrase l'apodose ne commence pas au v. 7, mais au v. 8 (1). Il s'agit de « lévites » qui quittent spontanément, « dans toute l'ardeur de leur âme », le lieu où ils demeurent, pour venir prendre part à la célébration du culte. Qu'y a-t-il de commun entre ces lévites et les prêtres que Josias *obligea* à venir à Jérusalem et *qui n'y purent point monter à l'autel ?*

Les vv. 6-8 du ch. XVIII du Deutéronome font suite très naturellement aux vv. 1-5 ; c'est le même thème qui fait l'objet de tout le passage. Il y est question des revenus, de l'entretien des ministres sacrés ; aux vv. 1-2 il est rappelé que la tribu de Lévi n'a pas d'autre part en Israël que celle de Jéhova ; les vv. 3-5 énoncent certaines obligations spéciales à l'égard des ministres du culte, en insistant encore sur le privilège dont le choix divin a investi la tribu lévitique. Les vv. 6-8 disposent que tous les lévites, du moment qu'ils viennent prendre service au temple, ont droit à des parts égales (2). Il est aisé de se rendre compte de la situation supposée en ces versets. Les membres de la tribu vivent dispersés sur le territoire ; cependant le service du temple est assuré par la présence régulière d'un personnel suffisant. Celui-ci, nous le savons, était amené à la maison de Jéhova, suivant un système de relais périodiques, par groupes successifs. Les règlements concernant les classes appelées à se relayer au temple, n'embrassaient point la tribu tout entière, sinon il eût été superflu d'insister sur le droit de ceux qui demeuraient au loin ; ils ne s'appliquaient qu'aux familles engagées au service actif. Ces familles s'étaient naturellement rapprochées autant que possible de l'endroit où leurs

(1) Cfr. Dillmann in l.
(2) Curtiss *Levit. Priests* p. 45 s.

fonctions les appelaient fréquemment ; elles devaient être fixées en grand nombre dans la ville sainte elle-même et dans les environs. Le Deut. XVIII 6 ss., pose en principe que les lévites ayant leur séjour habituel en d'autres villes, pourront toujours, quand ils le voudront, s'engager au service actif du sanctuaire ; ceux qui sont en possession ne pourront point les écarter. Certes, il ne faut point interprêter la parole du Deutéronome en ce sens qu'un lévite arrivé de n'importe où, eût pu prétendre à tout moment, sans autre titre que celui de son origine et des prérogatives qui y étaient attachées, en quelque sorte de sa propre autorité, à l'exercice immédiat des fonctions sacrées. Il a le droit de se faire *enrôler*, afin de prendre part à la célébration du culte, quand son tour sera venu, avec la classe dans laquelle ses relations de famille l'auront fait incorporer. Le nouveau venu aura les mêmes droits que ses frères déjà engagés au service. Il est inutile de chercher ici une préparation quelconque au fait raconté 2 R. XXIII.

Nous avons dit plus haut que « le lévite » de Deut. XVIII 6 n'est pas le lévite au sens restreint, le simple lévite distingué du prêtre. C'est, en général, le membre de la tribu de Lévi. Il s'en faut, d'autre part, que le passage exprime l'égalité de rang pour tous les membres de la tribu. Ils sont tous aptes à « servir au nom de Jéhova », mais il ne s'ensuit point qu'ils soient tous également aptes à tous les offices. C'est ce que Oort relève à bon droit, bien qu'il professe un avis tout spécial sur le motif de la réserve observée par le Deutéronome. « La promesse du Deutéronome envers tous les lévites est conçue, dit-il, en termes équivoques (nous dirions plutôt *en termes généraux*). Ils peuvent « servir au nom de Jéhova ». Cela renferme-t-il les offices supérieurs, notamment l'offrande des sacrifices ? On peut l'en déduire, car cela n'est point exclu ; mais la chose n'y est point explicitement énoncée. Ailleurs non plus le Deutéronome n'enseigne point que chaque lévite ait droit à cet office. Sans doute, 18, 1 et ailleurs, il est dit que les offrandes à feu (1) sont l'héritage de la tribu entière

(1) Le texte ajoute : (les offrandes à feu) *et la part de Jéhova.*

de Lévi ; mais quand, 10, 8, l'élection de Lévi est proclamée, le mot « prêtre » כהן est évité ; tout le long du livre, lévites et prêtres lévitiques sont choses parfaitement distinctes (1). Comme fonctions honorables qui font l'objet de la vocation et de la compétence de tous les lévites, sont énumérées celles de porter l'arche, de se tenir devant Jahwe pour le servir, de bénir le peuple. Pourquoi le législateur ne mentionne-t-il pas à cette occasion l'offrande des sacrifices ? » (2). Nous ne sommes point disposé à souscrire à ce jugement sur l'attitude du Deutéronome ; le lecteur a vu plus haut comment nous croyons devoir la caractériser pour notre part. Lorsque le législateur a en vue la tribu dans son ensemble, rien ne devait l'empêcher de lui attribuer l'apanage du sacerdoce considéré même dans ses offices les plus élevés. Ce que Oort a raison de signaler à l'attention, c'est qu'au ch. XVIII v. 6 s., la généralité de la formule employée (3) ne permet aucune conclusion touchant l'absence de degrés dans la compétence des lévites.

§ 2. *La réforme d'Ezéchiël ; son vrai caractère.*

Nous abordons une question à laquelle les discussions actuelles ont donné une importance capitale. La donnée de 2 R. XXIII vv. 8 s. a donné lieu à un second rapprochement, intéressant au plus haut point l'histoire du sacerdoce lévitique. Un grand nombre d'auteurs sont d'avis que ce furent les prêtres dépossédés des anciennes *bâmôth*, qui, après l'institution prétendue de l'unité de sanctuaire, devinrent les lévites d'ordre inférieur, distincts des prêtres proprement dits et subordonnés à ces derniers. C'est le prophète Ezéchiël, dans la constitution de l'Israël nouveau qu'il expose dans la dernière partie de sa prophétie, qui aurait été le premier à donner cette organisation

(1) Comp. ce que nous avons remarqué à ce sujet à la suite de Driver, plus haut p. 174. Se rappeler également ce qui a été dit sur XVIII 5, p. 181.

(2) l. c. p. 305 s

(3) Sur la portée des termes en question (les mêmes qui désignent l'office sacerdotal au v. 5), vr. p. 174 *not.* 2.

à l'ordre sacerdotal. Avant lui, on n'aurait point connu la distinction native, héréditaire, entre prêtres et simples lévites. Le code sacerdotal, où le système ébauché par Ezéchiël est savamment élaboré dans les détails et rapporté à Moïse, dut, dit-on, son origine aux réformes introduites par le prophète de l'exil et ne fut achevé et promulgué qu'assez longtemps après lui. Le passage d'Ezéchiël qui sert de fondement principal à la théorie se lit au ch. XLIV vv. 6 ss. « ... Tu diras à la rebelle maison d'Israël : ainsi parle le Seigneur Jéhova : Toutes vos abominations dépassent la mesure, maison d'Israël ! car vous avez introduit des étrangers, incirconcis de cœur et incirconcis de chair pour être dans mon sanctuaire, pour le profaner, tandis que vous offrez (1) ma viande, la graisse et le sang ; et vous avez violé mon pacte par toutes vos abominations !.... Vous (les) avez établis (2) comme ministres de mon culte dans mon sanctuaire. Ainsi parle le Seigneur Jéhova : nul étranger incirconcis de cœur et incirconcis de chair n'entrera dans mon sanctuaire, de tous les étrangers qui sont au milieu des fils d'Israël. *Mais les lévites qui se sont détournés loin de moi* lorsque Israël se livrait à ses écarts, qui se sont égarés à la suite de leurs idoles, (ceux-là) porteront leur iniquité ; ils seront dans mon sanctuaire desservants des postes auprès des portes du temple et desservants du temple. Eux ils tueront l'holocauste et la victime pour le peuple et ils se tiendront devant eux (les fils d'Israël) pour les servir. Parce qu'ils se mirent à leur service devant leurs idoles et qu'ils ont été pour la maison d'Israël un scandale d'iniquité, à cause de cela j'élèverai ma main contre eux, parole du Seigneur Jéhova ! et ils porteront leur iniquité. Il ne se présenteront point devant moi pour exercer en mon honneur le ministère

(1) Cornill (*Das Buch des Propheten Ezechiel* 1886) préfère lire בהקריבם *tandis qu'ils présentaient* ..., à savoir ces serviteurs étrangers qui auraient donc eu aussi pour fonction d'apporter les offrandes à mettre sur l'autel. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de s'écarter de la leçon du texte masorétique.

(2) Cornill : ותשימום ce qui dans tous les cas exprime certainement le sens.

sacerdotal et pour s'approcher des choses saintes ...., mais ils porteront leur ignominie et la peine des abominations qu'ils ont commises. Et je ferai d'eux des ministres attachés au service du temple pour tout emploi y afférent et pour tout ce qui devra s'y faire. *Les prêtres lévitiques fils de Sadoq* qui ont veillé au culte de mon sanctuaire alors que les fils d'Israël s'écartaient de moi, ceux-là s'approcheront de moi pour me servir et se tiendront devant moi pour m'offrir la graisse et le sang, parole du Seigneur Jéhova. Ceux-là entreront dans mon sanctuaire, ceux-là s'approcheront de ma table pour me servir », etc....

Dans ce discours Ezéchiël reproche aux fils d'Israël d'avoir profané le temple en y introduisant des serviteurs étrangers ; à l'avenir il n'en sera plus ainsi, nul étranger ne mettra plus le pied dans le sanctuaire ! Les offices qui avaient été confiés à des incirconcis seront désormais remplis par des membres de la tribu de Lévi. Les lévites qui se sont mis au service du peuple dans l'idolâtrie seront ainsi dégradés ; en punition de leur conduite coupable ils ne pourront plus exercer le ministère sacerdotal, mais seront chargés, comme portiers, abatteurs des victimes etc., des emplois inférieurs au service du peuple. Seuls les fils de Sadoq resteront prêtres au service de Jéhova. Antérieurement à la mesure dont Ezéchiël prend l'initiative, tous les lévites, dit-on, fils de Sadoq ou autres, devaient être prêtres ; sinon l'interdiction des offices sacerdotaux n'aurait point constitué pour les coupables une déchéance et un châtiment. Leur subordination, dans une condition inférieure, aux prêtres fils de Sadoq, marque la première origine de la distinction entre prêtres et lévites ; car le prophète, en dehors des lévites dont il parle et qui comprennent les anciens prêtres dégradés et les fils de Sadoq seuls maintenus au rang de prêtres, ne connaît pas d'autres employés au temple que les incirconcis dont la présence constituait un abus et qu'il en exclut pour l'avenir. — Le sens du passage, dit Stade, échappe à toute méprise, si tenté que l'on pourrait être de s'y méprendre (1).

(1) *G. V. I.* II p. 52.

Il convient, d'autre part, de ne pas oublier que les méprises sont plus aisées et plus fréquentes touchant les textes qui ont l'air plus clair. Les apparences peuvent tromper. Soyons donc sur nos gardes et examinons de près.

Car tout n'est pas également lumineux dans le passage que nous avons mis sous les yeux du lecteur. Une question que l'on se pose tout d'abord est celle de savoir quelle était la situation *légale* qu'Ezéchiël suppose antérieurement à sa réforme? *De fait*, il reproche à la maison rebelle d'Israël d'avoir introduit des étrangers au service du temple ; on admet généralement qu'il est fait allusion ici aux « Nethînîm », probablement des descendants des Gibéonites dont la tradition rapportait les privilèges ou les charges à l'égard du sanctuaire, à l'époque même de l'établissement du peuple dans le pays de Canaän. L'intrusion de ces étrangers, du moins dans la mesure où le prophète accuse ses compatriotes de l'avoir permise ou organisée, est stigmatisée comme un crime de lèse-majesté divine, comme une violation du pacte avec Dieu. Mais *de droit*, à qui Ezéchiël suppose-t-il que les fonctions abusivement remplies par ces étrangers, auraient dû être confiées? Il n'y a que deux hypothèses possibles : ou bien à des Israélites laïques, ou bien à des membres de la tribu de Lévi. Or, il est certain que la première hypothèse n'est pas celle d'Ezéchiël ; les termes dans lesquels il réprouve l'immixtion des incirconcis ne laissent pas de place non plus à des laïques quelconques ; en admettant les étrangers aux emplois en question, la maison d'Israël les a établis, virtuellement, comme « ministres du culte divin dans le sanctuaire » : לשׁמרי משׁמרתי במקדשׁי (v. 8). Cette formule exprime des fonctions qui ne conviennent qu'aux membres de la tribu de Lévi. C'est pour avoir exercé fidèlement le ministère « du culte du sanctuaire » (שׁמרו את־ משׁמרת מקדשׁי) (v. 15), que les fils de Sadoq sont loués. Ezéchiël suppose donc manifestement que les fonctions dont l'attribution à des étrangers était une abomination, une souillure, une transgression de l'alliance, auraient dû être, conformément aux termes de l'alliance, remplies par des membres de la tribu

de Lévi. A présent se pose la question de savoir si, au sens du prophète, tous les membres de la tribu de Lévi avaient les mêmes titres natifs et les mêmes obligations relativement aux diverses fonctions qui étaient de la compétence du clergé ? N'y avait-il pas une distinction réservant les fonctions les plus élevées, celle notamment d'officier à l'autel et d'offrir les sacrifices, à une classe privilégiée, et dispensant ceux qui appartenaient à cette classe des emplois d'ordre inférieur ? Il faut répondre affirmativement à cette question, sous peine d'enlever toute signification au discours d'Ezéchiël. Notons que le châtiment qu'il inflige aux membres en cause de la tribu de Lévi n'est pas énoncé, dès l'abord, sous forme négative ; ce n'est pas la privation du droit d'approcher de l'autel qui constitue l'élément principal, positif, de la peine qu'ils encourent : « Mais les lévites qui se sont écartés de moi.... porteront le poids de leur faute ; *ils seront dans mon sanctuaire desservants des postes aux portes du temple et desservants du temple ; ils immoleront l'holocauste et la victime pour le peuple et ils se tiendront devant les fils d'Israël pour les servir*. Parce qu'ils se sont mis à leur service devant leurs idoles... je lèverai la main contre eux et ils porteront leur faute ». L'interdiction de monter à l'autel est énoncée ensuite comme conséquence de la mesure proclamée aux vv. 10-12, puis au v. 14 il est encore répété avec insistance que ces prêtres seront désormais attachés au service (matériel) de la maison. Mais si le fait d'être astreints désormais à la garde des portes, au service matériel du temple, à l'office d'abatteurs des victimes, constituait une dégradation pour les prêtres coupables, il faut bien que de droit, jusque-là, ils avaient occupé une position plus haute ; que de droit ces emplois ne leur avaient jamais incombé ; sinon, dirons-nous à notre tour, la mesure n'aurait pas eu à leur égard le caractère d'un châtiment, comme Ezéchiël suppose manifestement qu'elle l'a, de sa nature même.

Le point essentiel dans l'observation que nous venons de présenter, c'est que la peine infligée aux prêtres infidèles consiste formellement dans leur dégradation au rang de portiers,

de desservants de « la maison », de ministres au service du peuple. Nous le répétons, le châtiment est là, abstraction faite de la défense de monter à l'autel ; et la preuve irrécusable, c'est qu'après l'annonce du châtiment au v. 10, le verset 11 en expose la nature sans parler de l'interdiction d'offrir les sacrifices, et que le motif de la mesure formulée au v. 11 est encore répété au v. 12 avant la mention de cette défense. Les vv. 10-12 forment un dispositif complet renfermant l'intimation solennelle, l'énoncé et la justification deux fois répétée de la mesure prise contre les lévites coupables. Sans doute au v. 13 le prophète ajoute que les prêtres ainsi dégradés ne s'approcheront plus de Jéhova pour exercer leurs fonctions sacerdotales, mais il est clair que la privation de ce droit n'est présentée ici que comme le corollaire immédiat et naturel, ou si l'on veut comme l'aspect négatif de la peine prononcée au v. 11. Pour Ezéchiël ces deux choses sont équivalentes : d'être astreint au service de gardien des portes...., et de n'avoir plus le droit de monter à l'autel. La preuve encore une fois, outre celle que nous venons de signaler dans l'enchaînement des vv. 10-12, c'est qu'au v. 14 la proclamation de la déchéance est résumée en cette conclusion positive : « et je les établirai comme ministres du culte de « la maison », pour tous les emplois qui y sont attachés et pour tout ce qui s'y fera ». — Or, comme nous l'avons remarqué plus haut, le prophète considérait sans aucun doute ces emplois comme revenant *de droit* à des membres de la tribu de Lévi ; l'histoire préexilienne atteste d'ailleurs que les fonctions de gardiens des portes, p. e., avaient toujours été confiées à des membres du clergé ; sous le règne de Joas, nous l'avons entendu, les portiers sont appelés « prêtres » ; sous celui de Josias, ils sont associés au grand prêtre et aux prêtres de second ordre dans une même énumération (2 R. XXIII 4). Le discours d'Ezéchiël suppose donc, tout au moins en théorie, l'existence de deux catégories bien distinctes de ministres du culte au sein de la tribu de Lévi ; l'une comprenant les lévites auxquels les emplois inférieurs revenaient de droit ; l'autre comprenant ceux qui, de droit, n'étaient point astreints à ces

emplois, puisque l'obligation de les excercer désormais constituait pour eux une déchéance et un châtiment.

Il est très probable que le prophète, en proclamant la destitution des prêtres qui s'étaient mis au service d'Israël dans son idolâtrie, aura songé aux prêtres des *bâmôth* que Josias avait réunis à Jérusalem de toutes les villes de Juda ; mais les termes mêmes dans lesquels il s'exprime nous défendent de rapporter à son initiative la première origine de la distinction entre prêtres et lévites.

Au ch. XLVIII v. 11, Ezéchiël parle de l'héritage qui sera réservé aux prêtres dans le territoire de l'Israël nouveau ; cette portion, dit-il, « appartiendra aux prêtres sacrés (1), fils de Sadoq, qui ont été fidèles à mon culte, qui ne se sont point égarés lorsque Israël s'égarait, comme l'ont fait les lévites. » Ici les prêtres sont nettement distingués des lévites ; la répartition du terrain entre les deux groupes (9-12, 13-14) montre que la distinction est parfaitement arrêtée et complète, radicale. Mais n'est-il pas manifestement rappelé en cet endroit que *les lévites* ne sont autres que les prêtres dégradés de XLIV 10 ss. ? Oui. Et que faut-il en conclure ? Non pas qu'avant Ezéchiël il n'y avait point de lévites en dehors de l'ordre sacerdotal proprement dit. Contre une pareille interprétation le discours même du ch. XLIV proteste. D'ailleurs, si la mesure exposée en ce dernier passage avait eu pour objet de créer la distinction inconnue auparavant, le prophète n'aurait point pu parler au ch. XLVIII v. 11 de *prêtres* opposés comme tels aux *lévites ;* car les prêtres sadoquides eux-mêmes, d'après le prophète, étaient et restaient lévites (XLIV 15) ; les dénominations employées au v. 11 devaient avoir un sens spécial, bien déterminé par la tradition, pour qu'Ezéchiël pût s'en servir comme il le fait en cet endroit. Déjà avant le discours du ch. XLIV, Ezéchiël ne connaît d'autres prêtres attachés au ministère de l'autel, dans le sanctuaire dont le plan lui est révélé dans ses visions extatiques, que les fils de Sadoq (XL 46, XLIII 19) ;

(1) LXX ; — מקדשים au lieu de מְקֻדָּשׁ ; cfr. Cornill, Smend.

et à l'endroit cité du chap. XL il mentionne déjà, à côté de ces fils de Sadoq, une autre catégorie de ministres sacrés employés aux offices plus bas (v. 45). Ici le prophète suppose la distinction connue et admise de tout le monde ; elle trouve son expression dans une terminologie technique qui n'a pas besoin d'être expliquée et qui, dans sa tournure concise, offre la marque évidente d'une institution déjà parfaitement établie et depuis longtemps en vigueur : il y a les ministres *chargés du service de la maison*, שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת ; et ceux *chargés du service de l'autel* שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ . Les mots hébreux ont une signification si bien spécialisée par l'application qui en est faite à l'institution en vue, qu'il est impossible de les traduire exactement. Ezéchiël fait de ces formules un usage constant ; c'est la langue du temple de Jérusalem qu'il parle. « Le service de la maison », « le service de l'autel » : ces simples indications, dont la portée très complexe est supposée suffisamment comprise de tout le monde, servent de base à un groupement de deux classes de ministres du culte que personne parmi le public d'Ezéchiël ne sera tenté de confondre. Remarquons qu'en ce passage l'identité des prêtres sacrificateurs avec les fils de Sadoq n'est énoncée qu'après coup, dans une notice supplémentaire v. 46^b ; mais le cadre dans lequel ces fils de Sadoq sont placés, le principe même de l'organisation de la tribu en deux catégories de membres, ne sont point présentés par Ezéchiël comme d'institution nouvelle. La disposition même du temple, conçue d'après le plan du temple de Salomon, y est adaptée sans que rien trahisse à cet égard une innovation quelconque. Au ch. XL v. 45 les ministres inférieurs sont nommés *prêtres*, comme les portiers de l'époque de Joas sont nommés prêtres dans le livre des Rois ; d'autre part les fils de Sadoq au v. 46 nous sont présentés comme *fils de Lévi*. Au ch. XLIII v. 19 encore l'origine lévitique des fils de Sadoq est rappelée ; il en est de même au ch. XLIV v. 15. Malgré cela au ch. XLVIII, comme nous le faisions remarquer tout à l'heure, les dénominations de *prêtres* et de *lévites* se présentent dans une acception tout à fait spéciale, la première équivalant à celle

de prêtres de premier rang, chargés du service de l'autel ; la seconde à celle de prêtres de second rang, chargés du ministère de la maison. Ici, encore une fois, nous sommes en présence d'une terminologie consacrée par une tradition déjà établie.

Mais nous n'avons point répondu à la question formulée tout à l'heure. Si Ezéchiël suppose déjà reconnue en droit l'organisation de la tribu lévitique en deux classes, comment se fait-il que dans son système *les lévites* sont purement et simplement les anciens prêtres idolâtres, destitués de leurs fonctions sacerdotales (XLVIII 11, coll. XLIV 10 ss.) ? Nous avons déjà insinué la solution que nous croyons la seule conforme aux données de l'apocalypse ézéchiélienne : *la forme*, *l'idée* de l'organisation à donner au personnel du culte est empruntée par Ezéchiël aux institutions existantes ; mais *la matière* est de lui. Le clergé du temple est divisé en deux grandes corporations ; l'une a dans ses attributions le ministère de l'autel, l'autre les offices inférieurs : ce principe n'est pas introduit par Ezéchiël, il est au contraire manifestement supposé dans tous les endroits où le prophète parle des ministres du culte et notamment au ch. XLIV. Mais *qui* seront les prêtres appelés à offrir les sacrifices ? *qui* seront les simples lévites gardiens des entrées du temple, abatteurs des victimes ? Dans le culte réformé dont le prophète nous trace le tableau grandiose et mystérieux, la répartition des fonctions sacrées aura une signification morale ; c'est la dignité, le mérite, la sainteté des ministres qui servira de base à l'organisation hiérarchique. Le souvenir des infidélités d'un grand nombre de prêtres était encore présent à toutes les mémoires ; les bâmôth avaient vu les membres de la tribu de Lévi offrir aux faux dieux un encens idolâtre. Ces défections fournissent à Ezéchiël un trait important, sur lequel il revient avec plus ou moins d'insistance à plusieurs reprises, de son rituel idéalisé ; les prêtres appelés à s'approcher de l'autel seront ceux qui restèrent fidèles au milieu de l'apostasie de la maison d'Israël et qui sont désignés comme *fils de Sadoq* ; les ministres d'ordre inférieur seront ces prêtres, ces lévites, qui ont prêté aux Israélites coupables le

concours sacrilège de leur ministère. La vocation au service de l'autel, l'obligation de rester au service de « la maison », deviennent une récompense et un châtiment de signification morale, indépendamment de tout titre généalogique.

Ce dispositif, disions-nous, porte un cachet d'idéal pur et simple, malgré les traits historiques qui lui servent de cadre ou de motif. Ezéchiël lui-même n'eut jamais l'intention de l'imposer comme un règlement positif et pratique. Cette manière d'envisager l'idée développée par le prophète n'a rien que d'absolument conforme au caractère général de la seconde partie de son livre, dans laquelle il expose le rituel qui lui fut dicté dans ses extases.

Sans doute le temple qu'il décrit, avec toutes les mesures et dans tous les détails que comporte un plan architectural, est modelé dans les grandes lignes sur le temple de Salomon ; mais il suffit de se rappeler le fleuve purifiant qui sort du sanctuaire (XLVII), pour être édifié sur la nature du tableau. Les tribus d'Israël sont une réalité historique ; mais qu'on lise le ch. XLVIII sur la division de la terre entre les diverses tribus avec le territoire réservé aux prêtres, lévites, prince, sanctuaire, ville etc., et l'on verra avec quelle liberté Ezéchiël mettait en œuvre les éléments fournis par l'histoire pour donner un corps à ses visions. Il faudrait être d'une bonne volonté extrême et prêter au prophète une bonne dose de simplicité, pour s'imaginer que son « prince » nébuleux est une réalité voulue par lui. Nous laissons cette exégèse à ceux qui y trouvent plaisir. Maybaum admet, dit-il, que dans la description qu'Ezéchiël nous offre, il y a bien des points touchant lesquels il aurait lui-même concédé « que la chose pouvait être ainsi et aussi autrement » ; il admet qu'il faut faire la part de l'imagination débordante ; mais il n'en serait pas moins hors de question que le prophète aurait cru à la possibilité de la mise en pratique de sa constitution théocratique, qu'il aurait positivement composé celle-ci dans l'intention qu'elle servît de règle lors de la restauration de l'état et du culte. L'auteur en trouve la preuve dans le soin avec lequel sont indiquées, dans

le plan du futur temple et de ses diverses parties, les mesures au sujet desquelles le prophète commande une scrupuleuse observation des données qu'il expose ; il en trouve une preuve de même genre dans l'énumération détaillée des anciens poids et mesures (1). Comme si, au ch. XLVIII, Ezéchiël ne mettait pas le même soin à indiquer les mesures des lots qui seront attribués aux tribus, aux prêtres, aux lévites, à la ville et à sa banlieue, etc. ! et comme s'il n'insistait pas ailleurs (XLV 8 s.) sur l'inviolabilité absolue de ces dispositions, dont le caractère définitif se trouve en outre garanti par la défense faite aux lévites et aux prêtres de rien aliéner de la part qui leur est assignée ! (XLVIII 14).

De même que pour tracer le cadre de son tableau idéal, Ezéchiël s'inspire naturellement dans une certaine mesure de la tradition historique, de même pour le remplir il emprunte en grande partie ses matériaux à la législation existante. Son rituel n'est pas un code original. Ici encore la réalité et l'imagination se coudoient et s'entremèlent d'une manière significative. Que l'on compare et qu'on essaie d'harmoniser à ce point de vue les dispositions touchant les sources de subsistance des prêtres et leur situation vis-à-vis des autres tribus, XLIV 28-30, XLV 1 ss., XLVIII 8 ss. ; il est facile de discerner ce qui vient d'Ezéchiël et ce qui vient d'ailleurs. *Le principe* est clairement énoncé : les prêtres n'ont pas d'héritage en Israël, parce que Jéhova est leur héritage. Dans la législation sacerdotale ce principe est appliqué d'une façon très naturelle et très conséquente : la tribu de Lévi vit dispersée parmi la nation, elle n'a pas de territoire propre. Chez Ezéchiël il n'en est pas ainsi ; la tribu de Lévi a son territoire spécial à l'égal des autres tribus ; seulement ce territoire est la part de Jéhova ! voilà comment Ezéchiël entend que les prêtres n'auront point d'héritage ni de possession en Israël, parce que Jéhova est leur héritage et leur possession (XLIV 28).

Au ch. XLIV v. 7 s. le prophète en appelle explicitement au

(1) *Entwickel. des altt. Priest.* p. 41.

pacte de Jéhova avec Israël relativement à la célébration de son culte, aux préceptes dont l'observation doit assurer le respect des choses saintes. Là où le rituel ézéchiélien entre en contact avec le code sacerdotal, il n'est pas difficile de reconnaître que c'est de ce côté-ci que se trouve la priorité. Cela ressort tout d'abord d'une manière générale de l'ensemble de la prophétie à partir du ch. XL. Dans la description du temple, XL-XLII, le prophète mentionne une foule de dispositions dont il s'abstient d'indiquer le but ; on ne conçoit point que ce plan détaillé ait été élaboré et exposé sans que l'auteur et ceux à qui il s'adressait eussent connaissance d'un rituel également détaillé auquel le temple décrit pût correspondre. Lorsque Ezéchiël ajoute quelques mots sur la destination de telle ou telle partie de l'édifice ou sur l'accomplissement de certains actes du culte, il le fait encore en termes qui supposent une organisation très bien connue XL 38 ss., 44 ss ; XLII 13 (coll. XLIV 19) ; XLIII 18-27 ; dans ce dernier verset nous trouvons un renvoi implicite au rituel existant. Dans le passage XLIV 17 ss. relatif aux obligations spéciales des prêtres, nous remarquons les vv. 23, 24 : les règlements sur la distinction du pur et de l'impur sont à trouver ailleurs ; le v. 26 ne juge pas nécessaire de dire, fût-ce par un mot, comment le prêtre doit être purifié, ni le v. 27 ce qu'il doit offrir ; l'énumération que nous lisons au v. 30 est très sommaire, pas un mot des dîmes ; si le v. 31 était autre chose qu'un emprunt fait à un code existant il serait venu après le v. 25 ou 27. Au ch. XLII v. 14 Ezéchiël n'avait pas cru devoir dire ce qu'il entendait par les vêtements sacerdotaux ; s'il est plus explicite XLIV 17, ce n'est pas la nouveauté du précepte qui en est cause. Les sacrifices à offrir aux différents jours de fête sont une matière que le prophète n'éprouve aucun besoin de traiter en détail XLV 17. Au chap. XLIII 21 nous lisons que la victime immolée pour *le péché* doit être brûlée en un endroit spécial de l'édifice hors du sanctuaire : c'est le taureau qui a été offert à l'occasion de la consécration de l'autel ; au ch. XLIV 29 au contraire il est rappelé que les prêtres doivent consommer la viande des vic-

times offertes pour *le péché*, pour la coulpe, etc. Ezéchiël ne s'explique pas sur la différence que présentent ces prescriptions. La raison de cette différence nous est donnée ailleurs ; il résulte en effet de l'ensemble des règlements sacerdotaux sur la matière, notamment Lév. VI-VII que la victime offerte pour le péché, dans les cas où son sang servait à l'expiation ou à la purification des choses saintes, devait être consumée tout entière par le feu ; — qu'elle devait être consommée par les prêtres dans les autres cas.

Au chap. XLV vv. 17 ss., le prophète expose sommairement les obligations qui incombent au prince en vue des solennités du culte. Ce n'est pas le but d'Ezéchiël de nous donner ici rien qui ressemble de près ou de loin à un code pratique. Il se borne à quelques indications dans lesquelles le manque d'originalité se montre d'une manière palpable. Ainsi il n'est pas accordé une simple mention à la fête des Semaines entre celles des Azymes (21-24) et des Tabernacles (25) ; comme Cornill le fait très justement remarquer, la fête des Semaines est sacrifiée au parallélisme entre les deux moitiés de l'année. Ce procédé ne trahit-il pas à l'évidence l'absence de tout souci de législation ? Au v. 21 le texte prête à un rapprochement instructif avec le livre des Nombres : בראשון ~~בחמשה~~ עשר יום יהיה לכם הפסח חג שבעת ימים מצות תכלו ; ce qu'il faut traduire : « Au premier (mois), le ~~quinzième~~ jour du mois, il y aura pour vous la Pâque, solennité ; pendant sept jours vous mangerez des azymes ». Outre que la construction הפסח חג ne satisfait point, on remarquera que la célébration des Azymes sert ici à expliquer le concept de la Pâque, qui en est pourtant distincte. Le passage d'Ezéchiël rappelle Num. XXVIII 16, 17 où nous lisons en termes plus complets et plus précis : ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח ליהוה ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל : *Au premier mois, le 14e jour du mois, il y aura Pesah* en l'honneur de Jéhova ; et le 15e jour de ce mois *solennité : pendant sept jours on mangera des azymes.*

*
* *

Puisque nous sommes engagé dans la question du rapport à établir entre Ezéchiël et le code sacerdotal, il ne sera pas inutile de dire quelques mots du ch. XLVI 17, où il est question de *l'année de la libération* שׁנת הדרור comme d'une institution établie ; ici le rapprochement avec le Lévitique est décisif. En cet endroit Ezéchiël dit que si le prince accorde de son domaine un don à l'un de ses fils, celui-ci pourra le garder comme bien héréditaire ; que si le don est fait à un serviteur, il n'aura pas le caractère d'une cession perpétuelle : la terre concédée retournera au prince en *l'année de la libération*, elle n'appartiendra au donataire que jusqu'à cette époque עד שׁנת הדרור.

De quelle année, de quelle époque s'agit-il ici ? Le terme *derôr*, dit Smend, signifie *libération* ; il en appelle à Isaïe LXI 1 ; de même d'après Jér. XXXIV 14-15, *derôr* signifie la libération des esclaves en la 7e année. D'après l'Exode en effet XXI 2, ainsi que d'après Deut. XV 12, l'esclave hébreu vendu à un maître ne pouvait être retenu contre son gré que pendant six ans ; il recouvrait sa liberté en la 7e, c'est-à-dire en la septième année comptée à partir de l'entrée en service de l'esclave en question. — D'autre part le Lévitique parle d'une année fixe, l'année du jubilé, revenant périodiquement tous les 50 ans pour tout le pays, en laquelle les biens domaniaux retournaient aux propriétaires *et chacun dans sa famille* (XXV 10). En cette année, comme il est disposé aux vv. 39 ss., l'hébreu qui s'était engagé au service d'un autre, contraint par le besoin, recouvrait sa liberté. Au v. 10 le Lévitique dit que la 50e année « doit être sanctifiée par la proclamation de *la libération* (דרור) pour tous les habitants du pays ». — La question est de savoir si Ezéchiël en parlant de l'année du *derôr* a en vue la 7e année d'Ex. XXI 2, Deut. XV 12, Jér. XXXIV 14-15, ou bien la 50e dont il s'agit dans le Lévitique.

Smend est d'avis qu'Ezéchiël ne songe pas à l'année jubilaire, parce que, dit-il, il ne l'aurait pas, sans doute, appelée שׁנת הדרור. Pourquoi pas ? Toute la raison que l'exégète en donne, c'est que *derôr* signifie *libération* ; que c'est le terme en usage

pour signifier *la libération des esclaves* ; que notamment chez Jérémie il est employé pour signifier *cette libération*. Il faut donc admettre, conclut-il, qu'Ezéchiël, contemporain de Jérémie, aura entendu par la שׁנת הדרור, la 7e année de l'Exode et du Deutéronome, et non pas la 50e année du Lévitique. — On a de la peine à saisir la portée de l'argumentation. Admettons que *derôr* signifie « libération », et plus spécialement encore *libération des esclaves*. Pourquoi la 50e année, l'année jubilaire du Lévitique, n'aurait-elle pu être appelée l'année de la libération ? Le Lévitique n'établit-il pas qu'en l'année du jubilé la « libération » ou le *derôr* devait être proclamé pour tous les habitants du pays ? N'établit-il pas qu'en l'année du jubilé *tous les esclaves hébreux qui s'étaient engagés au service d'un maître recouvraient leur liberté ?* Il n'en faut pas plus pour que l'année du jubilé pût parfaitement s'appeler ש׳ הדרור, en admettant même le sens étroit que Smend attribue au mot *derôr* et qui en aucun cas ne trouve d'application précise dans le texte en cause du prophète Ezéchiël. On nous fait remarquer qu'Ezéchiël est contemporain de Jérémie ; il faut donc que chez Ezéchiël *l'année de la libération* soit la 7e année, puisque Jérémie appelle *derôr* la libération de l'esclave en la 7e année de son service ! Mais le petit code lévitique (XVII ss.), d'après l'école dont Smend fait partie, eut son origine dans l'entourage même d'Ezéchiël ; tous sont d'accord à reconnaître que le même esprit anime les derniers chapitres d'Ezéchiël et les chap. XVII ss. du Lévitique ; ne serait-ce donc pas plutôt d'après ceux-ci qu'il faudrait interpréter Ezéchiël ? Au reste Jérémie ne parle pas de *l'année* de la libération : ש׳ הדרור ; il s'agit chez ce prophète de la septième année de service relativement à la date de l'engagement pour chaque esclave en particulier, et non pas d'une année fixée uniformément pour tout le pays, comme c'est le cas chez Ezéchiël et aussi pour le *derôr* dont parle le Lévitique. A tous les points de vue les rapprochements établis par Smend sont contraires aux textes. Pour Jérémie *derôr* signifie formellement la libération des esclaves, mais Ezéchiël appelle ש׳ הדרור l'année *en laquelle les propriétés*

retournent aux familles ; donc pour lui *derôr* ne signifie pas ici, d'une manière formelle, la libération des esclaves ; il emploie l'expression « année de la libération » tout au moins en un sens plus large.

Il est de la dernière évidence qu'Ezéchiël ne peut avoir en vue que la 50e année, l'année jubilaire du Lévitique. En effet 1° Ezéchiël parle d'un terme qu'il suppose connu ; il s'agit donc d'une année dont le retour était déterminé par la Loi ; 2° c'était une année revenant périodiquement pour tout le pays ; cela résulte de la manière dont Ezéchiël la désigne ; c'est une année solennelle שְׁנַת הדרור. Le prophète est censé indiquer la date même à laquelle le fond devra retourner au prince ; si cette date n'avait eu d'autre détermination que celle d'une période relative à l'acte de donation, c'eût été une tautologie puérile de dire que la propriété devait être restituée en l'année de la restitution ! L'année du *derôr* est une année commune, un terme fixé d'une façon absolue pour tout le monde à la fois. D'où il suit que l'année visée par Ezéchiël a un tout autre caractère, est d'une tout autre nature que le terme fixé par l'Exode et le Deutéronome pour la libération des esclaves hébreux. 3° Il ne s'agit certainement pas non plus de l'année sabbatique qui revenait périodiquement de sept en sept ans. Celle-ci était instituée en vue de tout autre chose et n'avait aucun rapport avec le retour des biens domaniaux à leurs anciens propriétaires ; à aucun titre elle ne se prêtait à l'appellation de שׁ׳ הדרור. — Il ne reste que l'année du jubilé et celle-ci remplit toutes les conditions ; elle s'appelle à bon droit שׁ׳ הדרור, comme nous l'avons constaté plus haut. C'était une année célébrée périodiquement dans toute l'étendue du territoire. D'après le Lévitique lui-même elle marquait non seulement le terme du service des esclaves hébreux, mais encore celui du retour des propriétés, de façon qu'à ce point de vue aussi elle répond parfaitement aux exigences du texte d'Ezéchiël. C'est donc sans le moindre doute cette année-là que le prophète a en vue ; et, pour reprendre une parole de Kuenen à l'adresse de Curtiss, nous pouvons dire que ceux qui sont empêchés par leurs systèmes de recon-

naître cela, sont à plaindre. — Au premier abord, du reste, il devait paraître invraisemblable qu'Ezéchiël eût conçu l'étrange disposition consistant à faire retourner au prince, *après un terme de sept ans*, ou à la fin *de la période septennale* pendant laquelle elles auraient eu lieu, les concessions de propriété foncière accordées aux serviteurs. Des actes de ce genre ne s'accommodent point, de leur nature, d'une période aussi restreinte.

* * *

Mais nous voici entraînés bien loin des prêtres et des lévites. Nous aurions pu nous abstenir de toutes ces considérations qui n'ont avec notre sujet qu'un rapport indirect, s'il n'y avait eu intérêt à montrer l'harmonie entre les vues que nous avons exprimées touchant le véritable caractère de la réforme soi-disant introduite par Ezéchiël dans le personnel du temple et les autres éléments de son rituel. En réalité, pour démontrer l'antériorité des institutions sacerdotales, nous n'avions qu'à comparer les mesures proclamées par le prophète de l'exil touchant le droit désormais exclusif des fils de Sadoq, avec les dispositions de la Loi. Ezéchiël exclut du sacerdoce tous les prêtres qui n'appartiennent pas au groupe des « fils de Sadoq » ; il les dégrade au rang de lévites subalternes ; d'après les critiques dont nous examinons la théorie, ces anciens prêtres dégradés seraient les lévites du code sacerdotal. Il est impossible qu'il en soit ainsi. Le code sacerdotal, à côté et en dehors des lévites, attribue le ministère sacerdotal à tous les descendants d'Aaron, et dès le début il partage la race d'Aaron en deux branches, celle d'Eléazar et celle d'Ithamar (Num. III). En divisant, dès l'époque mosaïque, la famille d'Aaron en deux branches, le code sacerdotal témoigne qu'il est complètement étranger à la restriction formulée par Ezéchiël. En vertu des dispositions de la Loi, il devait être admis en principe qu'en dehors des simples lévites, bien d'autres que les « fils de Sadoq » avaient accès au sacerdoce. En vertu des dispositions d'Ezéchiël au contraire, « les fils de Sadoq » seuls y auraient

eu accès, les simples lévites n'auraient été autres que tous les anciens prêtres distincts des « fils de Sadoq » ! Il n'est rien de plus incompatible avec l'institution du code sacerdotal. Il n'y aurait eu rien de plus contraire au principe même de l'institution d'Ezéchiël que la manière dont la Loi aurait consacré les droits des « Sadoquides ». Reconnaître deux branches sacerdotales remontant à l'époque mosaïque, n'était-ce pas supprimer le titre même de ces derniers ? Comment en seraiton jamais venu à s'imaginer que « les fils de Sadoq » représentaient *deux* lignées issues d'Aaron ? Pourquoi cette *double* lignée, à seule fin de faire remonter le sacerdoce de Sadoq à Moïse ? C'eût été d'une absurdité flagrante. Le code sacerdotal ne représente évidemment pas la mise en système de l'exclusivisme d'Ezéchiël ; le premier est plus large que l'autre. Il est donc impossible d'identifier les prêtres dégradés d'Ezéchiël avec les lévites du code sacerdotal. Ces observations sont d'autant mieux fondées, que dans les documents préexiliens Eléazar est parfaitement connu comme fils et successeur d'Aaron ; Sadoq ne pouvait être, même aux yeux d'Ezéchiël, qu'un descendant d'Eléazar (1).

De tout ceci il résulte une fois de plus qu'il n'y a qu'un moyen d'interprêter la réforme du prophète. Ce n'est pas une réforme pratique, mais d'ordre purement idéal. Le principe de l'organisation du personnel du culte, la distinction fondamentale entre prêtres et lévites, constituent le cadre fourni par les institutions existantes. Ezéchiël met cette donnée en œuvre uniquement à l'effet d'accentuer le caractère de sainteté qui règnera, qui dominera tout, dans le temple et son culte tels qu'il les contemple dans ses visions. Plus d'étrangers au sanctuaire ! Plus d'autres prêtres à l'autel que ceux qui ne se sont

(1) Schürer (II 188, citant Wellh. *Die Pharisäer u. d. Sadducäer* p. 48) admet qu'outre les Sadoquides, il est supposé par « le Chroniste » que d'autres avaient le privilège du sacerdoce (Ithamar) : « Man hat also anzunehmen dass die Theorie Ezechiels zwar in der Hauptsache aber doch nicht rein durchgedrungen ist ». — Mais la *Hauptsache* consistait précisément dans le privilège exclusif des Sadoquides !

point souillés au culte des idoles ! Quant aux prêtres dont la tradition rapportait les infidélités, ce seront *eux* désormais qui feront l'office de lévites ; ils n'auront plus qu'à monter la garde aux portes et à veiller au service de la maison. Si l'on nous demande ce que devenaient dans ce système les lévites historiques, ceux dont parlait la Loi, nous répondons que la nature de la théorie d'Ezéchiël le dispensait d'en tenir aucun compte et les protégeait eux-mêmes contre toute conséquence désagréable ; de même p. e. qu'Ezéchiël pouvait passer la fête des Semaines sous silence et sembler ignorer l'existence d'un chef de la hiérarchie sacerdotale, sans les compromettre en aucune façon.

*
* *

Par le côté plastique et le détail de ses descriptions, par son air de programme étudié et minutieusement élaboré, l'apocalypse du prêtre Ezéchiël se distingue nettement des tableaux prophétiques de l'Israël futur que nous offrent d'autres pages de l'Ancien Testament. Mais en somme, et au point de vue des réalisations d'ordre pratique ou matériel, ses oracles sur la constitution du clergé n'ont point un caractère essentiellement différent de la parole d'*Isaïe* LXI 6, annonçant que les étrangers, en ces temps-là, feront, au service d'Israël, les pasteurs, les laboureurs et les vignerons ; tandis que les Israélites eux-mêmes s'appelleront « les prêtres de Jéhova », « les ministres de notre Dieu », vivant de la substance des nations et se parant de leur gloire. Ou encore de cette autre prédiction du même livre, LXVI 21, où Jéhova proclame qu'il se choisira aussi des prêtres dans les rangs des gentils convertis à sa loi.

En ce dernier passage la construction de la phrase a donné lieu à des discussions qui seraient intéressantes pour notre sujet si l'on pouvait espérer les voir aboutir à un résultat certain. Dans le texte massorétique nous lisons : « Et parmi eux aussi je m'en choisirai לַכֹּהֲנִים לַלְוִים ». Ces paroles ont été diversement interprêtées. Baudissin p. e. traduirait, en supposant la vocalisation massorétique : « ... je m'en adjoindrai (à

associer) *aux prêtres, aux lévites* » ; les *lévites* se trouveraient mis ici en apposition aux *prêtres*. de sorte que le sens serait : « d'entre les gentils aussi je m'en adjoindrai aux prêtres-lévites » (1). Mais, suivant la remarque du même auteur, on s'attend plutôt à apprendre comme quoi les élus seront choisis, non pas à qui ils seront associés. Il faudrait donc lire לְכֹהֲנִים לְלְוִיִּם : (je m'en choisirai) *comme prêtres, comme lévites* (2) ; Baudissin soupçonne que la vocalisation massorétique pourrait bien dériver à l'origine d'une préoccupation sacerdotale (3). Mais en ce cas comprendrait-on encore le terme *lévites* comme une simple apposition explicative au terme *prêtres ?* Est-il croyable que le prophète eût fait dire à Jéhova qu'il se choisirait parmi les gentils des *prêtres lévitiques ?* Dans l'hypothèse, en réalité la seule satisfaisante, que la formule לְכֹהֲנִים לְלְוִיִּם indique le terme direct du choix, il faut absolument, nous semble-t-il, et quoi qu'en dise Baudissin, que *les prêtres* et *les lévites* aient été conçus par le prophète comme deux éléments distincts ; dans ces conditions seulement il était possible de faire abstraction pour le dernier nom, de sa signification généalogique. D'ailleurs si l'intérêt sacerdotal (ou l'amour-propre national) a pu donner lieu à un changement de vocalisation, n'aurait-il pu amener, au besoin, dans le même but, la suppression de la particule copulative entre les deux noms *prêtres* et *lévites* (4) ? Grâce à cette suppression les deux termes pouvaient être considérés comme se trouvant en apposition l'un vis-à-vis de l'autre, et moyennant cette interprétation la vocation sacerdotale des gentils était positivement exclue. Il ne manque pas d'auteurs qui voient en notre passage *les prêtres* et *les lévites* mentionnés comme deux catégories dis-

(1) *Geschichte des altt. Priest.* p. 249 s.

(2) Les LXX n'ont pas l'article.

(3) Le targum de Jonathan donne la paraphrase : ... je m'en choisirai *au service* des prêtres lévitiques. De même Jos. Kimchi ap. Delitzsch.

(4) La particule est de fait représentée dans plusieurs manuscrits. Il est évident qu'on ne saurait de là rien conclure de certain. Il faut considérer toutefois que la suppression de la particule favorisait l'exégèse tendancieuse des commentaires juifs.

tinctes de ministres du culte (1). Klostermann modifie le texte et lit : ....כהנים ללוים « (parmi eux aussi) je me choisirai *des prêtres* (à adjoindre) *aux lévites* » (= aux prêtres lévitiques) (2). La modification ne nous paraît pas justifiée.

§ 3. *La réforme d'Ezéchiël en regard de l'histoire.*

Il s'opéra en réalité pendant l'exil, et peut-être déjà durant les dernières années qui le précédèrent, un travail de réorganisation dans les rangs du personnel du culte ; mais ce ne sont point les visions d'Ezéchiël qui en furent le point de départ ou la règle. Pendant la période des Rois les lévites s'étaient peu à peu élevés ; ils étaient montés en prestige ; leurs fonctions s'étaient notablement élargies ; entre eux et les prêtres la distance était allée diminuant toujours, si bien que, comme on peut l'inférer sans peine des témoignages qui nous sont parvenus, ils devaient être couramment associés à leurs « frères » qui occupaient un rang supérieur, sous une dénomination commune. Il est possible que la réunion, à Jérusalem, sous le règne de Josias, des prêtres dépossédés des *bâmôth*, fut le premier motif qui provoqua chez les chefs du clergé l'idée de réviser les situations et de rétablir l'harmonie entre la pratique et la Loi ; car les ressources ne s'accroissaient point en proportion de l'augmentation des besoins et des exigences à satisfaire. Dans tous les cas un mouvement de ce genre put être occasionné, ou dut être puissamment favorisé, par l'exil. Une fois le culte suspendu, l'obstacle que les positions acquises et la tradition établie opposaient à la réforme, était supprimé, ou tout au moins considérablement aplani. Désormais on pouvait impunément procéder à la réorganisation des cadres sans tenir compte d'autres titres que ceux consacrés par la Loi ; on pouvait abolir les privilèges ; la seule chose que l'on eût à considérer était *le droit*. Le clergé supérieur avait intérêt à y

(1) S. Curtiss *Levïtical Priests*, p. 130, 205 ss. ; Delitzsch *Das Buch Jesaia* 4e Aufl. p. 637 ; Cheyne *The proph. of Isaiah* t. II, p. 131.

(2) *Deuterojesaja* hebr. u. deutsch mit Anmerkungen. 1893, in h. l.

conformer *les faits* ; la perspective de la position qui lui serait faite lors d'une restauration du culte à Jérusalem, pouvait ne point paraître très brillante et il importait de prendre des précautions. Les lévites ne manquèrent pas, sans doute, de protester ; mais leur résistance, s'exerçant en quelque sorte dans le vide, ne s'appuyant plus sur la réalité effective des services auxquels ils étaient employés, ne pouvant pas en appeler à la Loi, restait nécessairement stérile. L'exemple de Qorah, dont la révolte est racontée dans une relation mêlée dans notre texte à l'histoire de Dathan et Abiram *Num.* XVI, et qui, phénomène remarquable, n'est point associé à Dathan et Abiram *Deut.* XI 6, était bien fait pour les ramener à la raison.

La teneur de la notice du Deutéronome ne saurait toutefois servir à prouver par elle seule, que le récit de la révolte et de la punition des Qorahites est de composition plus récente. Les parties sacerdotales de l'Hexateuque forment un code qui était destiné aux prêtres ; qui avait, dans tous les cas, spécialement en vue les intérêts du culte et les obligations, les privilèges, l'organisation du clergé. A ce titre sa publicité aura sans doute été restreinte généralement aux milieux lévitiques. Le Deutéronome se rattache plus directement aux autres documents ; on ne peut donc conclure, de l'absence de références que l'on relèverait dans le Deutéronome à l'égard de certaines données du « code sacerdotal », que celles-ci sont postérieures à la rédaction de celui-là. Nous avons rappelé au début de cette étude (p. 10 s.) des preuves réelles de l'ancienneté du « code sacerdotal ». D'autre part, comme nous l'avons fait observer dans notre dissertation sur *Le Lieu du culte*, p. 48 s., rien n'empêche que l'application plus détaillée, l'appropriation plus efficace, l'inculcation plus vive des principes des institutions mosaïques, aient donné lieu ici, dans la suite des siècles, de la part de ceux qui étaient investis de la mission de continuer l'œuvre divine du fondateur, à des développements réclamés par les circonstances. — Quant à l'épisode de Qorah et de ses adeptes, où les lévites sont traités d'étrangers vis-à-vis des Aäronides (*Num.* XVII 5, coll. *Eccles.* XLV 18), alors que

Num. XVIII 2 ils sont appelés leurs frères, nous sommes tenté de croire qu'il fut inséré par l'auteur lui-même dans le morceau qui racontait l'histoire tragique de Dathan et Abiram. La moralité du récit, qui affirmait l'hégémonie de la tribu lévitique dans la personne de Moïse et d'Aäron, reçut, par l'association de Qorah et des siens à Dathan et Abiram, une détermination plus spéciale visant le droit exclusif des Aäronides au sacerdoce.

Lors du retour sous Zorobabel les familles sacerdotales et lévitiques se présentent dans une organisation parfaite ; leurs attributions respectives, leurs relations réciproques, sont une question réglée ; grâce à l'exil la Loi a fait son œuvre ; le droit est rétabli et appliqué dans toute sa rigueur ; toute confusion, dans les dénominations comme dans les rôles, est proscrite. Il est presque inutile de dire que d'Ezéchiël et de sa théorie idéale, il n'y a pas ici de traces. Personne, après l'exil, au moment du retour ni plus tard, ne connaît « les fils de Sadoq » ; il n'en est nulle part question (1), si bien que l'idée s'impose que ces « fils de Sadoq » pourraient bien n'avoir été qu'une création symbolique du prophète. Ce serait encore le meilleur moyen de comprendre la faveur que celui-ci leur témoigne, l'éloge qu'il en fait, alors qu'ils auraient dû être les principaux auteurs, en leur qualité supposée de prêtres du temple de Jérusalem, des prérogatives sacrilèges accordées aux incirconcis, une abomination si sévèrement condamnée par Ezéchiël (2). Les *Nethînîm* et les *Fils des serviteurs de Salomon* rentrent en scène et reprennent leurs postes, comme si Ezéchiël ne s'était jamais occupé d'eux. Ils faisaient d'ailleurs partie de là communauté juive et devaient être par conséquent circoncis, comme on le voit Néh. X 29. Les lévites et les portiers sont si loin d'être identifiés aux anciens prêtres, dégradés pendant l'exil, qu'ils forment même des groupes distincts entre eux. Celui des chantres figure à leurs côtés, bien qu'Ezéchiël eût

(1) Kuenen *Zadok en de Zadokieten*, Theol. tijdsch. III p. 487 ss.

(2) Lire aussi *Ezech.* VIII sur les abus qui se commettaient dans le temple de Jérusalem.

oublié d'en parler (1). Les portiers et les chantres faisaient partie du corps des lévites ; ce dernier nom était cependant réservé d'une manière plus spéciale à une catégorie déterminée de ministres, comme il a été exposé plus haut (2). Une organisation pareille devait tenir à un ensemble de circonstances dont le principe remontait plus haut qu'Ezéchiël. Dès le début de la Restauration, non seulement les lévites, les portiers et les chantres, aussi bien que les prêtres, sont distingués par familles, mais leurs attributions reposent exclusivement sur des titres de famille ; dire *chantres*, c'est dire p. e. *les fils d'Asaph* (Esdr. II 41, III 10 etc.). Nulle allusion ne se rencontre à des mesures d'exclusion des rangs du sacerdoce pour cause d'infidélité des ancêtres, mais seulement à raison d'impuissance à produire des titres généalogiques (Esdr. II 62 s.). Et ce qui est particulièrement remarquable, ces principes n'étaient pas seulement en vigueur à l'égard de ceux qui avaient consenti à reprendre le chemin de la mère-patrie et à prendre service au nouveau temple ; ils s'appliquaient également aux lévites qui étaient restés en Orient. Ceux-là aussi se voyaient traiter en simples lévites à raison même de leur origine et ils se reconnaissaient comme tels. Malgré les motifs qu'ils avaient de se plaindre, Esdras n'a pas besoin, pour en décider quelques uns à l'accompagner, d'atténuer la différence de condition qui les séparait des prêtres ; même en Orient les lévites en étaient déjà arrivés à se sentir plus près des Nethînîm que des prêtres (*Esdras* VIII 15-20). Les prêtres qui se trouvaient parmi les caravanes parties sous Zorobabel étaient au nombre de plus de quatre mille ; dans la liste des émigrants ils sont divisés en quatre groupes ; nous avons déjà dit que le nom de « fils de Sadoq » ne servait à désigner ni le corps des prêtres dans son ensemble, ni aucun des groupes ; il n'est pas dit en cet endroit où les quatre groupes en question plaçaient leur souche commune la plus rapprochée. Mais ce qui est cer-

(1) Sur XL 44, cfr. Cornill.
(2) p. 49

tain, encore une fois, c'est que pendant ce temps il restait en Orient des prêtres, non enrôlés au service du temple, qui rapportaient leur origine les uns à Pinehas(-Eléazar), les autres à Ithamar (*Esdras* VIII 2). — Ne peut-on dire, en présence d'une pareille situation, que ces faits échappent à toute méprise, si tenté que l'on pourrait être de s'y méprendre ?

Pour montrer le rapport qui rattache la situation du clergé postexilien aux dispositions d'Ezéchiël, on signale le petit nombre de lévites qui, à l'époque de la Restauration, retournèrent de Babylone à Jérusalem. Comment expliquer cette abstention des lévites, sinon par la répugnance qu'ils éprouvaient à se soumettre à la condition inférieure que leur avaient imposée Ezéchiël et ses disciples ?

Nous rappelons à ce propos que les chiffres qui nous sont transmis par la liste des émigrants, ne sont pas suffisamment garantis (1). Il est à noter ensuite que l'on s'expliquerait parfaitement les hésitations d'un grand nombre de lévites sans recourir à Ezéchiël. Pendant l'exil la situation des ministres de rang inférieur fut amoindrie ; elle fut ramenée aux termes du droit strict. Et même indépendamment de l'accueil que de semblables mesures devaient recevoir chez ceux qui en étaient l'objet, les lévites n'avaient-ils pas, plus que d'autres, tout lieu de redouter les conséquences d'un retour dans la mère-patrie ? Pendant l'exil ils s'étaient trouvés dans les mêmes conditions que leurs compatriotes, prêtres ou laïques. Ils avaient dû chercher, et avaient réussi sans aucun doute à trouver, leur subsistance ailleurs que dans les revenus du temple. Se rapatrier, c'était s'exposer à la misère, pour eux surtout, car les prêtres allaient vivre les premiers de l'autel et de la part de Jéhova, les lévites ne viendraient qu'en seconde ligne. Beaucoup peuvent avoir préféré l'indépendance relative que leur avait value la vie à l'étranger et la situation plus sûre qu'ils s'y étaient acquise. Ils n'étaient que trop fondés à craindre que dans les épreuves et les misères inséparables de la Restau-

(1) plus haut p. 65 s.

ration, leurs intérêts ne fussent sacrifiés aux exigences des prêtres. Les familles sacerdotales, investies de prérogatives et de garanties plus grandes, avaient moins que les lévites sujet de redouter les chances de l'avenir. L'événement d'ailleurs ne fit que justifier les appréhensions dont nous venons d'exposer la parfaite légitimité chez les familles lévitiques. Nous savons par les actes de Néhémie que les droits des lévites ne furent pas respectés. Les dénis de justice dont ils furent victimes nous expliquent parfaitement l'abstention totale dans laquelle ils se renfermèrent d'abord, lors de l'expédition d'Esdras. Dans la suite, comme nous l'avons déjà vu, leur condition à Jérusalem ne fit qu'empirer ; ils finirent, selon toute apparence, par être confondus avec les Nethînîm dans une même classe d'hiérodules.

On a souvent attiré l'attention sur le développement que représente, vis-à-vis des institutions du code sacerdotal, l'organisation du personnel du culte sous le second temple et déjà antérieurement à l'exil. De portiers et de chantres la Loi ne parle point. Dans l'exercice du culte, le rituel du désert ne connaît ni instruments de musique ni chants sacrés ; le phénomène n'est-il pas à lui seul un indice sérieux de la haute antiquité des traditions consignées dans le code ?

*
* *

Un point également digne de tout notre intérêt, bien qu'à un autre point de vue, est celui du groupement des familles sacerdotales. D'après la Loi les Aaronides se divisent en deux branches, celle d'Eléazar-Pinehas, et celle d'Ithamar. Nous avons trouvé cette division observée à une époque très reculée de l'histoire, au commencement de la période des Rois. Nous la trouvons encore pratiquement reconnue au temps d'Esdras (*Esdr*. VIII 2). Dans le cours des siècles les familles sacerdotales eurent naturellement à poursuivre et à compléter par des sectionnements plus détaillés ce système d'organisation rudimentaire. Nous trouvons, après l'exil, deux modes de classification subsistant côte à côte. Il y avait d'abord la

division en vingt quatre classes dont les noms ont varié, du moins en partie, à diverses époques. Au témoignage du 1 livre des Chroniques, XXIV, on en rapportait l'origine à l'époque de David ; sur les 24 classes seize appartenaient à la branche d'Eléazar, huit à la branche d'Ithamar. Cette division, dans tous les cas, était en vigueur après l'exil (Néh. XII) et se maintint jusque aux tout derniers jours de l'état juif (1 Mac. II 1, Luc. I, 5, Jos. *Vita* 1).

Suivant un autre ordre conçu à un point de vue plus large, le corps sacerdotal était partagé en quatre grandes sections. C'est ainsi que sont groupés les prêtres dans la liste des colons revenus de la captivité *Esdr.* II, *Néh.* VII. A l'époque d'Esdras la même division est en vigueur (*Esdr.* X 18 ss.). Josèphe en parle comme d'une institution encore existante de son temps (1). Schürer estime que le texte en ce passage est corrompu et qu'au lieu de *quatre* il faut lire *vingt quatre* (2). Mais, comme il se l'objecte à lui-même, le chiffre de membres attribué à chacune des quatre sections, à savoir plus de cinq mille hommes, ne s'accorde pas bien avec cette supposition. Dire, comme Schürer, que dans ce nombre sont sans doute aussi compris les lévites, et même, peut-être, les femmes et les enfants, n'est point une réponse satisfaisante. Rien ne permet de croire que Josèphe vise les lévites en même temps que les prêtres ; dans le même contexte il parle de ces derniers au sens rigoureux, quand il rapporte que dans la quatrième cour ne sont admis que les seuls prêtres « revêtus de leurs ornements sacerdotaux », quand il dit que les prêtres se succèdent au temple « pour les sacrifices ». Qu'il n'y ait point de place non plus pour les femmes et les enfants, cela semble clairement résulter de l'objet même de tout le passage. Josèphe démontre l'absurdité de la légende suivant laquelle Antiochus aurait trouvé dans le temple un captif grec, que les Juifs y nourrissaient pour l'offrir ensuite en sacrifice. Il prouve par les règlements auquel le ser-

(1) C. App. II 7. ed. Havercamp.
(2) G. Jüd. V. II p. 184.

vice du temple est soumis, que c'est là une calomnie stupide. Et tout le monde, ajoute-t-il, est témoin de l'observation stricte de ces règles, tout le monde sait ce qui se passe à l'intérieur du sanctuaire et que p. e. on n'y introduit point des aliments : « Car bien qu'il y ait quatre divisions sacerdotales et que chacune d'elles comprenne plus de cinq mille hommes, les rôles cependant sont réglés d'après des jours fixes », etc. C'est-à-dire, *malgré* le grand nombre de prêtres, tout s'accomplit dans un ordre si parfait, que chacun peut contrôler les allées et venues des membres du clergé appelés au service. Evidemment les femmes et les enfants pouvaient rester ici hors de compte. Il est d'ailleurs à noter que Josèphe n'avait point à grossir le nombre des prêtres, puisque, au point de vue de son argumentation, ce grand nombre donnait lieu à une difficulté à résoudre.

Pour ce qui regarde l'époque préexilienne, on n'a point de témoignage direct et explicite, en dehors de celui de l'auteur des Chroniques, sur le détail de l'organisation du corps sacerdotal. Notons cependant que sous le règne d'Ezéchias il est question des זקני הכהנים, des *Anciens des prêtres* (1), ce qui fait supposer des groupements basés sur les relations de famille. Dans un passage se rapportant au règne de Joas, 2 R. XII vv. 4 ss., nous apprenons qu'en vue au moins de certains services les membres du clergé se répartissaient les rôles suivant les cercles de leurs relations, c'est-à-dire, comme il résulte de l'enchaînement du récit, suivant les districts auxquels les rattachaient des liens sociaux particuliers (2).

Nous trouvons une donnée plus intéressante et plus distinctement en rapport avec ce que nous apprennent les documents postexiliens, chez le prophète Ezéchiël VIII 16. Après avoir été témoin, en extase, des abominations idolâtriques que commettent dans le temple, notamment les 70 Anciens d'Israël, puis les femmes qui se livrent aux lamentations sur Tammuz,

(1) 2 R. XIX 2 (Is. XXXVII 2) cfr. Jér. XIX 1.
(2) plus haut, p. 107 ss.

le prophète est mis en présence d'un spectacle plus révoltant encore : dans le parvis intérieur, entre le vestibule du temple et l'autel, *vingt cinq hommes* tournés du côté de l'orient adorent le soleil. Le chiffre *vingt cinq* est celui du texte massorétique ; la version grecque (Vat.) lit *vingt*, et Cornill préfère cette dernière leçon à cause de la particule כ qui précède le nom de nombre et « introduit celui-ci comme un chiffre rond » ; or, dit-il, *vingt cinq*, chez les Hébreux, n'était pas considéré comme chiffre rond. Nous admettons en effet, contrairement à l'interprétation de Smend (1), que si le prophète parle VIII 16 de *vingt cinq* hommes, comme XI 1, il faut que ce chiffre ait eu une signification, une raison du côté de l'objet. Si l'auteur sacré n'avait voulu exprimer que l'idée générale *d'un groupe*, il n'aurait pas employé le chiffre *vingt cinq* ; il aurait dit *vingt* ou *trente* conformément à l'usage des Hébreux. Mais la particule כ fait-elle obstacle à ce que le chiffre *vingt cinq* soit maintenu ? offre-t-elle un appui réel à la leçon du Cod. Vat. ? Il est évident que s'il s'agissait ici d'un fait réellement arrivé, si la scène décrite avait été contemplée par Ezéchiël non seulement en extase, mais matériellement, il aurait pu se faire que le groupe fît sur le spectateur l'effet d'être un peu plus nombreux que *vingt*, un peu moins que *trente*, et cette impression aurait pu être rendue par un hébreu, comme par tout autre homme au monde, par l'expression *environ vingt cinq*. Seulement Cornill a très bien senti que le cas est entièrement différent. Ezéchiël nous fait assister à une vision extatique ; le choix du chiffre ne peut être réglé ici que, ou bien par l'usage reçu, en vue de signifier un groupe plus ou moins nombreux ; ou bien par l'exigence de l'objet décrit, par la signification qui s'attache au chiffre. Si Ezéchiël n'a voulu qu'exprimer l'idée générale d'un groupe, on comprend qu'il ait fait usage de la particule כ ; mais on aurait à préférer pour le chiffre la leçon des LXX à celle des Massorètes. Si le chiffre a été dicté à Ezéchiël par l'exigence de l'objet décrit, il peut avoir été *vingt cinq*, mais s'explique-t-on

(1) *Proph. Ezech.* p. 53 s.

encore l'emploi de la particule ? Si le prophète voulait nous mettre en présence d'un groupe défini, comprenant vingt cinq membres, pouvait-il avoir la moindre raison de jeter sur ce chiffre une nuance d'indétermination ? Nous croyons qu'un instant de réflexion suffit pour faire répondre oui. Notons que le prophète n'indique pas non plus VIII 16 la qualité des hommes mis en scène ; pourtant c'étaient des *Anciens* IX 6. Au premier endroit, VIII 16, le prophète ne précise pas, il ne parle pas en termes ouverts ; il insinue, il veut suggérer par une désignation suffisamment claire, mais pas explicite, quels hommes il a en vue, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. L'horreur même du crime qu'il stigmatise pourrait avoir contribué à faire choisir au prophète cette tournure, qui semble laisser au lecteur le soin de reconnaître les coupables tout en les désignant d'une manière non équivoque. C'est là l'impression que fait sur nous la particule כ ; et elle nous dispense de recourir à la supposition d'une corruption peu vraisemblable du texte. Les vingt *cinq* de VIII 16, dit Cornill, seront le résultat « d'une addition empruntée à XI 1, où il s'agit de tout autre chose. » C'est parce qu'il s'agit évidemment de tout autre chose en ce dernier endroit, qu'il ne faudrait pas tant s'empresser d'attribuer aux copistes l'opération en question. Il est plus aisé d'admettre et beaucoup plus probable que les *cinq* du texte massorétique ont pu disparaître par omission de certains exemplaires.

Au reste, au ch. VIII 16, Ezéchiël a en vue un collège, un corps déterminé ; car, comme nous l'avons rappelé tout à l'heure, ce sont des personnages de marque, des hommes qualifiés qu'il vise ; IX 6 il les appelle : « *les Anciens* qui se trouvaient devant le temple ». Tâchons de reconnaître *quel* corps, *quel* collège d'Anciens est en cause ; le choix entre le texte massorétique et les LXX pourra du coup s'en trouver rendu plus facile. Les hommes qui adorent le soleil se trouvent « à l'entrée de l'édifice du temple, entre le portique et l'autel ». C'était un endroit saint par excellence ; c'est là que Joël (II 17) nous montre les prêtres implorant pour le peuple la miséricorde

divine. Les adorateurs du soleil chez Ezéchiël ne sont-ils pas un collège de prêtres ? La circonstance du lieu de la scène ne semble pas laisser de doute à cet égard.

On dit qu'avant l'exil le parvis intérieur était également accessible aux laïques (1). — Que le roi eût le privilège d'y entrer et de se présenter devant l'autel, du moins en certaines circonstances, cela pourrait sembler indiqué par des passages comme 1 R. VIII 22 s. (2). Quant aux soldats de 2 R. XI 4-15, nous avons dit plus haut qu'il y en eut beaucoup moins dans cette histoire que certains ne le croient (3). Et lorsque Joïada convoqua dans l'enceinte sacrée quelques centurions choisis pour délibérer secrètement avec eux, sa conduite lui avait été dictée sans doute par l'avantage qu'offrait pour l'entrevue un lieu où ils seraient à l'abri de toute surprise ou de toute surveillance indiscrète. D'ailleurs les actes posés en des circonstances aussi extraordinaires que celles dont il est question 2 R. XI 4-15 ne sauraient servir à rien prouver. Lorsqu'on sollicitait Néhémie à une entrevue dans le temple (4), c'était sans doute dans l'espoir de l'y amener ; l'habile gouverneur devina, il est vrai, qu'on lui tendait un piége ; mais si la proposition eût été sincère, le motif fondé, et que Néhémie s'y fût rendu, cela eût-il prouvé quelque chose contre la sainteté du temple ? 2 R. XXIII, 2 s. il n'est pas dit du tout que le peuple se réunit dans le parvis intérieur.

Pour éviter la conclusion qui se dégage d'Ezech. VIII 16 Wellhausen se livre à deux pages de considérations, assez étrangères à la question, pour faire voir que le Chroniste en racontait sur le clergé préexilien plus long qu'il ne savait (5) ; il va jusqu'à demander si Hitzig avait bien lu Ezech. XLIII 7 ss., XLIV 6 ss., lorsqu'il poussa la fantaisie jusqu'à reconnaître des prêtres dans les vingt cinq adorateurs du soleil.

(1) Smend p. 53.
(2) Comp. cependant 2 Chron VI 13 (2 R XXIII 3) coll. VII 7 et 1 R. VIII 64.
(3) p. 93 ss.
(4) Néh. VI v. 10 ss.
(5) *Prol.* p. 228.

Nous avons lu ces passages d'Ezéchiël ; dans le premier nous ne voyons rien qui ne se retrouve chez des prophètes antérieurs, p. e. Jér. VII 30, XXXII 34 s. etc. ; lorsque Ezéchiël et d'autres avant lui reprochent au peuple d'avoir souillé la maison de Jéhova, ils ne parlent point d'actes qui étaient considérés comme licites par leurs auteurs. De même XLIV 6 ss., quand le prophète accuse Israël, en termes d'une véhémence extrême, d'avoir violé l'alliance avec Jéhova en profanant la sainteté de la demeure divine, il suppose qu'il y avait une alliance qui exigeait le respect de cette sainteté ; sinon, il ne dit rien du tout. L'idée de la sainteté du temple règne également chez Isaïe et chez Michée, ainsi que dans le récit de l'inauguration du temple par Salomon.

Mais toutes ces discussions sont superflues. Il est par trop manifeste qu'au ch. VIII Ezéchiël a pour intention de stigmatiser *les profanations sacrilèges du lieu saint* dont l'Israël apostat s'est rendu coupable. Il commence par la statue de la Jalousie qu'il voit, par la porte septentrionale, dans le parvis extérieur ; puis dans les vestibules des portes conduisant aux parvis extérieur et intérieur du côté Nord, il aperçoit les décors et représentations idolâtriques dont les murs sont ornés, les septante Anciens offrant l'encens ; les femmes se lamentant sur Tammuz. Enfin il se retourne vers le parvis intérieur où il se trouve ; il est certain que c'était là un lieu plus saint que la cour extérieure. Cette sainteté plus grande était sa seule raison d'être. Ceux qu'Ezéchiël y offre en spectacle, sans dire qui ils étaient, doivent occuper un rang plus élevé que les 70 Anciens, ils doivent se trouver dans un rapport plus étroit avec les choses du culte, ils doivent être reconnaissables par les circonstances dans lesquelles ils nous sont présentés. Au-delà de l'autel des holocaustes, *à l'entrée du temple, entre l'autel et le vestibule du temple,* le prophète voit des hommes qui adorent le soleil ; c'était dans la cour intérieure le point le plus sacré ; c'est là, comme nous le rappelions tout à l'heure, que Joël nous fait assister au spectacle des prêtres réunis pour implorer Jéhova. Mais les hommes d'Ezéchiël ont le dos tourné vers le temple et regardent

l'orient pour adorer le soleil. Pourquoi Ezéchiël les place-t-il en cet endroit ? Rappelons-nous que ces hommes forment un corps ; ils sont un collège d'Anciens ; ceci ne prouve pas, comme Smend le pense, qu'ils n'étaient pas prêtres, car les prêtres aussi avaient leurs Anciens (2 R. XIX 2). L'endroit qu'ils occupent ne leur est assigné qu'à raison d'un rapport spécial qu'ils avaient avec lui, car pour adorer le soleil ils n'avaient pas besoin de se trouver entre le temple et l'autel. *Ils sont là parce que c'est leur place ;* mais au lieu d'adresser leurs hommages à Jéhova, ils lui tournent le dos. L'interprétation de Hitzig, que Movers avait déjà proposée (1) et d'après laquelle ce collège d'Anciens comprend les représentants des vingt-quatre classes sacerdotales avec le grand prêtre à leur tête, ne nous semble pas seulement ingénieuse, mais vraie.

(1) *Krit. Unters. ueber die bibl. Chronik* p. 284 Cfr von Orelli *Das Buch Ezechiël* etc. p. 37.

TROISIÈME SECTION.

Le caractère héréditaire des fonctions sacerdotales chez les anciens Hébreux.

« C'était chose très ordinaire dans l'antiquité, écrivait A. Kuenen, que tous les prêtres d'un sanctuaire appartinssent à la même famille » (1). Robertson Smith voyait dans ce fait une preuve du caractère en quelque sorte familial de la religion à l'origine : « La connexité primitive de la religion avec les liens de parenté est attestée par l'existence de sacerdoces composés d'hommes d'un même clan, d'une même famille, qui en bien des cas n'était point du même sang que les simples fidèles. Des cas de cette sorte sont fréquents, non seulement parmi les Arabes, mais aussi parmi les autres Sémites et en général dans l'ancien monde. Dans ces cas le clan sacerdotal représente souvent le groupe familial originel qui fut d'abord en possession exclusive du culte du dieu et continua à le desservir après que des fidèles du dehors avaient été admis à la même religion » (2). La coutume, on le voit, est ici rapportée à des temps très reculés. Le passage que nous venons de transcrire fait naturellement songer au sacerdoce hébraïque tel qu'il est établi par la Loi ; la tribu de Lévi répond assez bien aux conditions générales que l'on expose ici, de l'organisation du sacerdoce chez les peuples de l'antiquité. Il arrive que certains critiques le constatent dans la même phrase où ils soutiennent le contraire. « Nous avons déjà vu..., dit Stade, comment il s'est fait que ces fonctions (sacerdotales) furent confiées de préférence à des membres de la tribu de Lévi et qu'en conséquence tous les prêtres, *qui pourtant se recrutaient parmi toutes*

(1) *Zadok en de Zadokieten*, Theol. tijdsch. III p. 469

(2) *Religion of the Semites* 2d edit. 1894 p. 47 s.

les classes du peuple comme le montre l'exemple de Samuël et des fils de David et comme Deut. 33, 9 le trahit, *rapportaient cependant leur origine à Lévi*, et cela par l'intermédiaire de Moïse En effet il est absolument conforme à la règle partout observée dans le monde ancien, que l'auteur d'une religion nouvelle, ou, pour parler à l'antique, celui qui introduisait un nouveau culte, transmît par voie héréditaire dans sa postérité, le sacerdoce du culte en question » etc. (1). Ainsi, le sacerdoce en Israël n'était *pas héréditaire* durant les premiers siècles, puisque les membres s'en recrutaient parmi tous les éléments de la nation ; cependant tous les prêtres faisaient remonter leur origine à Lévi et cela en vertu d'une institution universelle dans le monde ancien, à savoir *le principe de l'hérédité des fonctions sacerdotales* qui était également en vigueur chez les Israélites.

Nous verrons dans les pages qui suivent, quels étaient les principes fondamentaux de la constitution et de la mission du sacerdoce chez les anciens Hébreux.

I

Les conditions essentielles de l'état sacerdotal dans l'antiquité hébraïque.

§ 1. *Le principe du sacerdoce héréditaire.*

Il n'est pas possible de mettre en doute que tout au moins vers la fin de la période préexilienne, *l origine* sacerdotale était considérée chez le peuple hébreu comme une condition requise pour l'exercice du ministère de l'autel. Le Deutéronome suppose la tribu de Lévi, une des douze tribus d'Israël, parfaitement constituée et reconnue comme la tribu sacerdotale (X 8 etc.). A plusieurs reprises le Deutéronome rappelle avec insistance que la tribu de Lévi n'a pas de territoire en Israël, à l'instar des autres tribus, pour la raison que Jéhova est sa part. Il est

(1) *Geschichte* I p. 473.

tout à fait évident que d'après le Deutéronome la tribu lévitique est, au point de vue de son origine, une tribu israélite au même titre et dans le même sens que les autres tribus, XVIII 1, XXVII 12 ss. etc. Il est puéril d'écrire par exemple que « dans le Deutéronome la tribu spirituelle du Lévite se présente encore avec réserve, mais que le code sacerdotal prend la chose franchement au sérieux ». Il était difficile qu'il prît la chose plus au sérieux que le Deutéronome. Nous le répétons ; au 7e siècle le sacerdoce se compose, dans le royaume de Juda, exclusivement des membres de la tribu de Lévi, et cette tribu est considérée comme formée par les liens du sang, ainsi que les autres tribus. Cette situation est manifestement aussi supposée par Ezéchiël ; elle est supposée dans la notice de 2 *Rois* XXIII 8 où il est raconté que les prêtres des *bâmôth* de Juda furent rassemblés par Josias à Jérusalem pour y manger les azymes parmi leurs frères. Les prêtres des bâmôth d'Israël eurent un sort moins heureux ; ils furent mis à mort (v. 20), comme les intrus (כמרים) l'avaient été en Juda (v. 5).

Le corps sacerdotal était divisé en familles au rapport de 2 Rois XIX 2 (1) où nous lisons qu'Ezéchias envoya à Isaïe, comme faisant partie d'une députation, les Anciens des prêtres זקני הכהנים. Nous avons déjà d'ailleurs rappelé plus haut (2) qu'à l'époque du retour de la captivité, l'ordre sacerdotal était parfaitement organisé, divisé en groupements fixes dont les relations de parenté formaient la base. Le principe de cette organisation, non seulement remontait à l'époque préexilienne, mais devait être de tradition déjà ancienne et était maintenu avec rigueur, comme on le voit au fait de l'exclusion de certaines familles qui furent provisoirement écartées du sacerdoce sous Zorobabel, comme n'ayant pu produire leurs titres généalogiques.

Nous avons entendu Stade nous dire tout à l'heure que Deut. 33, 9 trahissait l'usage de recruter le clergé parmi toutes les

(1) Cfr. Is. XXXVII 2 ; Jer. XIX 1.
(2) p. 210 s.

classes de la nation. Wellhausen nous assure lui aussi que la Bénédiction de Moïse, qu'il considère comme un document originaire du royaume du Nord et datant par conséquent au plus bas du 8e siècle, fait dériver l'unité de la caste sacerdotale non point des liens du sang, mais, au contraire, d'un commun renoncement aux liens du sang. Nous avons déjà eu l'occasion plus haut (1) d'exprimer notre avis sur cette interprétation de Deut. 33, 8-11. Elle nous paraît insoutenable. Quand même nous n'aurions que la seule Bénédiction de Moïse, nous pourrions en conclure avec la plus entière certitude qu'au moment où ce document fut composé Lévi était considéré comme une tribu, parfaitement distincte des autres, constituée suivant le même principe que les autres parmi lesquelles elle est énumérée (2). Elle est une des tribus d'Israël שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל, annoncées au v. 5. Le texte ne renferme pas l'ombre d'un indice permettant d'établir une différence entre la nature ou le mode d'origine de cette tribu et la nature ou le mode d'origine des autres. Le commentaire de Wellhausen sur le v. 9 (3) fait violence au contexte et est contraire au témoignage de l'histoire. Voit-on à une époque quelconque la moindre trace d'une obligation chez les prêtres de renoncer aux liens de la famille, de ne plus connaître leurs enfants ? Nous répétons à cet égard la question que nous avons déjà posée : peut-on concevoir pareille obligation comme titre à l'admission dans la tribu sacerdotale ? Il est clair que déjà le v. 8 prépare l'exposé des motifs qui ont valu à Lévi le privilège dont il est investi ; or ce verset mentionne des faits arrivés certainement lors du séjour au désert. Dans l'idée de l'auteur le Lévi dont il parle, le Lévi distinct comme tribu des autres tribus d'Israël, existe déjà depuis l'Exode ! Alors même qu'il faudrait voir au v. 9, non pas un souvenir accordé à des faits historiques du passé (Ex. XXXII 26 ss.), ce qui nous semble être le vrai sens du passage ; mais plutôt une allusion à certaines obligations

(1) p. 129 ss.
(2) Baudissin *Alttest. Priest.* p. 75.
(3) *Prol.* p. 140.

spéciales des prêtres ; on ne serait aucunement autorisé à prêter à l'auteur l'enseignement que ces obligations formaient la condition première, le fondement même de l'état sacerdotal. Il faudrait expliquer le passage, comme plusieurs le font, p. e. par les lois qui interdisaient aux prêtres certaines manifestations de deuil à l'occasion du décès de l'un ou l'autre membre de leur famille (Lev. X 6), ce qui est inculqué en particulier pour le grand prêtre (Lev. XXI 10 ss.) (1). — Dans tous les cas il est à nos yeux absolument certain que Deut. 33, 9 la tribu de Lévi doit être entendue comme une tribu proprement dite, constituée par les liens du sang. Les interprétations qui s'écartent de ce sens sont imaginées pour le besoin d'une théorie ; mais au lieu de servir à celle-ci de recommandation, elles ne font que la compromettre. — Nous n'avons pas à revenir plus longuement ici sur des faits et des textes qui ont été mis suffisamment en lumière dans la deuxième section de notre étude, notamment aux chapitres II et III.

Si, de l'époque des rois, nous remontons aux siècles antérieurs, nous trouvons encore le principe de l'hérédité des fonctions sacerdotales reconnu parmi le peuple hébreu. Aux ch. XVII s. du livre des Juges, nous lisons l'histoire d'un certain Jonathan, descendant de Moïse (XVIII 30), qui, en sa qualité de lévite, est jugé particulièrement apte à exercer le ministère sacerdotal, auprès de Mikha d'abord, puis à Dan. L'auteur ajoute que ce Jonathan fut l'ancêtre du collège de prêtres qui resta attaché au sanctuaire de Dan jusqu'au jour de la captivité (2).

Le récit des débuts de Samuël (1 *Sam.* I ss.) nous montre un sacerdoce héréditaire établi au sanctuaire de Silo. L'auteur n'y met en scène que Eli et ses deux fils, parce que c'est le jugement de Dieu sur la famille de Eli qu'il se propose de raconter dans la suite ; mais nul doute que les prêtres chargés de l'administration des choses du culte dans la résidence de

(1) Curtiss *Levit. Priests* p 60.

(2) La comparaison avec le v. 31 suggère à certains auteurs la conjecture qu'au v. 30 il faudrait lire הארון au lieu de הארץ. Cfr. Poels *Hist. du sanctuaire de l'arche*, p. 57.

l'arche, ne fussent très nombreux. Un peu plus tard nous retrouvons à Nob un groupe de prêtres de la race dont Eli avait été le chef; Saül en fit massacrer quatre vingt cinq mandés en sa présence (1 Sam. XXII 18). Il a été montré plus haut comment, dans l'avènement de Sadoq et de la maison qu'il représentait, le même principe de l'hérédité du sacerdoce trouva son application (1). Le lecteur se rappellera à ce propos ce passage du discours de l'homme de Dieu, dont personne ne conteste l'origine au moins préexilienne et où la règle en question est énoncée de la façon la plus expresse : « Ainsi parle Jéhova : Ne me suis-je pas manifesté à la maison de ton père quand ils étaient en Egypte, serviteurs de la maison de Pharaon ; et ne l'ai-je point choisi d'entre toutes les tribus d'Israël comme prêtre pour monter à mon autel et me brûler l'encens, pour porter l'éphod devant moi ? N'ai-je point donné à la maison de ton père toutes les offrandes des fils d'Israël ?.... » (1 Sam. II 27 s.). Nous entendrons plus loin les mêmes auteurs qui ramènent la composition de ce morceau aux dernières années avant l'exil, supposer une origine beaucoup plus ancienne à la suite du récit (1 Sam. III), où le discours de l'homme de Dieu est pourtant manifestement connu (vv. 10-14).

La disposition formulée Deut. XVIII 6 ss. en faveur du lévite qui viendrait s'engager au service de la maison de Dieu, nous a déjà fourni l'occasion (2) de présenter sur l'organisation de la tribu de Lévi une remarque qui aidera à mieux comprendre les données d'apparence très disparate que nous offrent d'un côté l'histoire du lévite Jonathan, et de l'autre celle de Eli et de sa famille. Les membres de la tribu sacerdotale demeuraient dispersés sur tous les points du territoire. Tous étaient aptes à venir prendre part à la célébration du culte divin ; mais à Silo, bien plus que sous le régime davidique à Jérusalem, il s'en fallait que tous pussent être effectivement employés à cette fin. Ceux qui formaient, en nombre plus ou moins

(1) *Deuxième Section*, chap. II, § 3 *fin*.
(2) *Deuxième Section*, chap. III, § 1.

considérable suivant les besoins et les ressources du culte aux différentes époques, le corps habituel des desservants de la maison de Jéhova, demeuraient dans les environs du sanctuaire. Le développement des *bâmôth* fut, d'autre part, favorisé sans aucun doute par la part que prenaient aux cultes locaux les lévites dont le séjour habituel était fixé dans la province.

Les aventures du lévite Jonathan racontées Jug. XVII s. ont servi de prétexte à des théories plus que hasardées sur les débuts de l'organisation du sacerdoce chez le peuple hébreu. Wellhausen fait remarquer (1) l'énorme différence entre la position de Eli et celle de Jonathan. Tous les deux sont prêtres de race, mais c'est tout ce qu'ils ont de commun. Eli représente un sacerdoce indépendant ; Jonathan, lévite nomade, est pris à gages par le propriétaire d'un sanctuaire privé. C'est Jonathan, ajoute Wellhausen, qui sans doute nous offre le type de ce qui se pratiquait en règle générale ; Eli représente l'exception. Pourquoi ? « Un sacerdoce indépendant ne pouvait prendre pied qu'auprès d'un sanctuaire considérable et public ; celui de Silo semble avoir été seul de cette espèce ; les autres sanctuaires dont l'histoire fait mention étaient des propriétés privées. » Le lecteur voit qu'ici la question du *lieu du culte* revient à l'avant-plan. Nous ne savons si tous les sanctuaires distincts de celui de Silo étaient des propriétés privées ; ce que nous croyons savoir, c'est que le sanctuaire de Silo « qui semble avoir été le seul considérable et public », était aussi le seul où pût se pratiquer, suivant les institutions nationales, le culte public et officiel par le ministère ordinaire des prêtres. Sans doute il y avait en Israël d'autres endroits, en grand nombre, où l'on pouvait et devait invoquer le nom de Jéhova et répandre en son honneur, sur l'autel de terre ou de pierre brute, le sang des animaux qu'on immolait ; mais ce n'était point la mission du prêtre d'intervenir dans les actes de ce culte populaire ; les laïques eux-mêmes pouvaient les poser (2).

(1) *Prol.* p. 130.
(2) *Le lieu du culte* pp. 19 ss., 23 ss.

L'état de désagrégation politique des tribus qui persista longtemps après l'établissement de la nation dans le pays de Canaan et qui résulta tantôt du mélange plus ou moins profond avec les populations anciennes, tantôt des efforts déployés sur tel autre point pour maintenir l'intégrité et la prépondérance de l'élément israélite, ne put manquer d'entraîner aussi un affaiblissement au point de vue de l'unité religieuse (1). Peu à peu les dieux étrangers prirent place à côté de Jéhova ; et à côté de la maison de Jéhova on vit s'élever les *bâmôth*, — développements abusifs des autels populaires, héritages recueillis des cohabitants cananéens, — où les lévites dispersés dans le pays vinrent trouver à la fois l'emploi de leurs prérogatives avec la considération qui s'y attachait, et les ressources que leur exclusion du partage du territoire et l'insuffisance des revenus de la maison de Jéhova, ne leur permettaient pas de se procurer autrement. Il ne doit point s'agir ici de *règle générale* et d'*exception* ; mais bien plutôt de *régulier* et d'*irrégulier* ; il est trop évident que le sanctuaire de Silo, seul de son espèce, seul considérable et public, pouvait être aussi seul conforme à la règle, ou à la loi, et qu'à cette circonstance précisément il pouvait être redevable de sa prééminence. Au reste, le sanctuaire de Silo, résidence de l'arche, était sans aucun doute le centre du culte de Jéhova pour tout Israël ; les prêtres qui y exerçaient habituellement les fonctions sacrées devaient être considérés comme un collège sacerdotal très important ; c'étaient eux qui devaient réaliser aux yeux du peuple le type le plus élevé et le plus pur du sacerdoce de Jéhova. Nous voyons plus tard que ce n'était pas seulement par leur position, mais encore par leur nombre que ces prêtres formaient un corps considérable. Il nous semble que les prêtres de Nob avaient plus de titres à se faire valoir devant Israël comme « types de la règle » que le lévite-mercenaire Jonathan. Aussi, tandis que les Danites emmènent Jonathan avec eux sans trop de façon,

(1) Sur les causes de la situation du peuple hébreu à l'époque des Juges, lire l'exposé de Klostermann *Geschichte* p. 121-133.

nous voyons les sicaires de Saül, saisis de respect devant Achimelek et ses collègues, se refuser à exécuter les ordres du roi et à servir sa vengeance en les massacrant 1 Sam. XXII 17.

Rappelons en passant que les divers lieux de culte que l'on a coutume de citer comme des sanctuaires privés, ne présentent pas toujours en réalité ce caractère. L'établissement à Ophra d'un *Ephod* ou oracle de Jéhova avait pour but, de la part de Gédéon, de faire de sa ville le centre religieux de la nation, comme il voulait aussi y fixer le siège de sa royauté sur les tribus ; le nouveau sanctuaire était destiné à faire échec à la maison de Jéhova à Silo, comme plus tard celui de Béthel dans le royaume du Nord fut opposé au temple de Jérusalem. L'auteur biblique condamne la tentative de Gédéon comme sacrilège et schismatique (1). Quant à la Gibea, près de Qiriath-Jearîm, où l'arche fut déposée dans le « domaine » d'Abinadab, elle fut, après Silo, le lieu où Jéhova établit la demeure de son nom. C'étaient des prêtres lévitiques qui y exerçaient le ministère sacré ; sur la « Gibea » nous retrouvons l'appareil du culte qui auparavant était installé à Silo. C'est à Qiriath-Jearîm, ou plutôt sur la colline voisine de cette ville et de Gibeon, que David, lorsqu'il fit venir l'arche à Jérusalem, laissa l'autel des sacrifices ; c'est là qu'était « la grande Bâma » où Salomon se rendait pour offrir ses hécatombes à Jéhova (2).

Nous lisons dans l'histoire du lévite Jonathan que Mikha pour l'attacher à son service, lui *remplit la main* וימלא...את יד הלוי, et qu'ainsi le lévite devint son prêtre Jud. XVII 12. La formule est employée ailleurs comme une expression technique signifiant la consécration, l'investiture sacerdotale. Ne semble-t-il pas, suivant le passage que nous venons de rappeler, qu'elle dérive, à l'origine, du contrat par lequel les lévites, comme celui de Mikha, étaient pris à gages ? Ce n'est pas du récit des aventures de Jonathan que l'on pourra inférer cette

(1) Cfr. Poels *Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'arche* p. 75 ss.

(2) 1 R. III 4, 2 Chron. I. Voir sur 1 R. III 2-3 notre étude sur *Le lieu du culte* p. 67.

explication ; les termes en question sont employés aussi, au v. 5, de l'installation du fils de Mikha comme gardien du sanctuaire : « et il remplit la main à l'un de ses fils et celui-ci lui servit de prêtre » ; ils n'ont certainement ici aucun rapport avec un contrat à gages, mais ne signifient pas autre chose, comme partout ailleurs, que la consécration donnée au ministre du culte. D'après Maybaum (1), Baudissin (2), Stade (3) etc. la formule devrait son origine à une action symbolique par laquelle on introduisait le nouveau prêtre dans l'exercice de ses fonctions. On lui « remplissait la main » en lui remettant une offrande à déposer sur l'autel (4). Si cette explication est vraie, il n'y a pas lieu de signaler le complet oubli de la signification primitive par l'auteur du livre des Chroniques, qui emploie la tournure « remplir la main à quelqu'un d'un jeune taureau et de sept boucs » 2 Chron. XIII 9 (5). Ce passage pourra au contraire être allégué à l'appui de l'explication proposée. Il n'en est pas moins vrai que le sens et l'application propres de l'expression ne furent pas toujours respectés ; Ezéchiël, parlant de l'inauguration de l'autel, dit qu'on le purifiera et *lui remplira la main* (ou *les mains*) pendant sept jours (XLIII 26).

Les mêmes auteurs qui voient dans le cas du lévite Jonathan l'expression de *la règle* en regard de la situation exceptionnelle de Eli et de ses fils, assurent avec le même aplomb, dans le même contexte, que, d'après le même récit où Jonathan leur apparaît comme le représentant de la règle, un prêtre de profession, un lévite, était pour un sanctuaire privé « *chose extrêmement rare* » (eine grosse Seltenheit). Il est certain en effet que pour Mikha (Jud. XVII 13) et pour les Danites (XVIII 19), l'acquisition d'un prêtre lévitique est une bonne fortune très appréciée. Ne faut-il pas en conclure, demandons-nous, que

(1) *Entwickelung* etc. p. IV.
(2) *Geschichte des Altt. Priest.* p. 25, 183.
(3) *Geschichte* I p. 474.
(4) Voir la cérémonie décrite Ex. XXIX 22-25 dans l'offrande du איל מלאים. — Lev. VIII 27.
(5) Baud. l. c p. 167. — Cfr. 2 Chron. XXIX 31.

le service des sanctuaires distincts de la maison de Jéhova n'entrait pas dans les attributions des lévites ? Que malgré la compétence spéciale que l'on reconnaissait aux membres de la tribu de Lévi dans les choses du culte, malgré la préférence qu'on leur accordait, tous ne parvenaient pas cependant à en trouver qui fussent prêts à accepter leurs offres ? Ce qui étonne les Danites, ce n'est point de rencontrer un lévite, mais d'en rencontrer un dans le sanctuaire de Mikha : « qui t'a amené *ici* ? de quoi t'occupes-tu *en cet endroit* et qu'as-tu à faire *ici* ? » (XVIII 3). La portée de ces questions est parfaitement claire ; un peu plus loin les Danites nous en donnent eux-mêmes le commentaire : « Viens avec nous et sois notre père et notre prêtre ; *qu'est ce qui vaut mieux pour toi, d'être prêtre dans la maison d'un homme, ou d'être le prêtre d'une tribu et d'une race en Israël* ? » (v. 19). Puisque Jonathan a consenti à se mettre au service d'un sanctuaire local pour gagner sa vie (v. 4), les Danites lui font voir qu'il serait plus honorable et plus lucratif pour lui de venir exercer son ministère parmi eux. Jonathan reconnaît volontiers que la position chez les Danites lui conviendrait bien mieux ; c'est le besoin seul qui lui avait dicté sa conduite.

Dans l'histoire de l'autre lévite, Jug. XIX ss., le texte masorétique, s'il était suffisamment sûr, nous offrirait la contrepartie du cas de Jonathan. Au vieillard qui lui demande, à Gibéa, d'où il vient et où il va, le lévite répond : « Nous voyageons de Bethléem en Juda jusqu'au delà de la montagne d'Ephraïm ; c'est de là que je suis originaire. Je suis allé à Bethléem et à présent je me rends *à la maison de Jéhova* et personne ne veut me recueillir dans sa demeure » (XIX 18). D'après les LXX il faudrait lire : et à présent je me rends *à ma maison*.... εἰς τὸν οἶκόν μου ; les deux leçons dérivent de la formule ביתי en hébreu ; dans la leçon représentée par le texte masorétique le י final a été considéré comme l'abbréviation du nom divin יהוה ; dans celle suivie par les LXX comme le suffixe. Il est difficile de décider laquelle mérite la préférence. Le contexte semble plaider pour la leçon des LXX.

§ 2. *Les fonctions caractéristiques du prêtre.*

Quelle était, à l'époque reculée où nous transportent les récits des livres des Juges et de Samuël, la fonction caractéristique de celui qui portait le titre de prêtre ? A en croire certains savants, c'était non pas d'offrir les sacrifices et de servir à l'autel, mais plutôt de consulter l'éphod et de rendre des oracles (1). Tout le monde se jugeait apte, dit-on, à offrir des victimes à Jéhova ; l'art propre du *kôhen*, c'était de faire connaître les desseins secrets de la divinité. Outre le témoignage de la tradition ancienne, le nom lui-même, si l'on en juge par sa signification primitive, nous apprendrait qu'à l'origine le prêtre avait une mission analogue à celle du prophète.

Si l'on connaissait avec certitude la signification primitive de la racine qui a donné naissance au nom כהן, il serait très intéressant de rechercher le lien qui y rattache le concept exprimé par ce nom chez les Hébreux. En arabe *Kâhin* signifie *devin*, celui qui connaît les choses cachées, le voyant qui révèle aux hommes les mystères appris dans le commerce intime avec les esprits. Mais ce n'est évidemment pas là la signification première de la racine d'où le mot dérive ; ce ne peut être que par une appropriation, une application spéciale, qu'une racine *khn* a produit le kâhin arabe. Sans doute le verbe *kahuna* à la 1re et à la 5e conjugaison signifie *praesagivit* ; mais dans cette signification le verbe est dénominatif ; le *kâhin* c'est le devin ; *kahuna* et *takahhana*, c'est faire le devin, prédire l'avenir.

Plusieurs auteurs considèrent la racine *kahan* comme équivalente à *kûn* ; le *kôhen* serait en conséquence avant tout et suivant l'étymologie *celui qui se tient debout*, puis, d'une manière plus spéciale, celui qui se tient debout à l'autel (2). A supposer

(1) Wellhausen, *Prol.* p. 131 ; Kuenen *Godsd. van Isr.* I p. 101 ; Land *Over den godsnaam* enz. *Theol. Tijdschr.* 1868 p. 171 ; Robertson Smith *Old Test. in the Jew. Church*, p. 292 etc. : Stade *Geschichte* I p. 471 ; Baudissin *Alttest. Priest.* p. 60 (cfr. cependant p. 269 s. p. 25, 183 s.) etc.

(2) Baudissin *Alttest. Priest.* p. 269.

l'exactitude de l'étymologie proposée, nous préférerions voir dans le *kôhen* non pas précisément celui qui se tient debout *à l'autel*, mais simplement celui qui se tient debout, au sens moral, devant Jéhova, l'intermédiaire entre l'homme et Dieu. L'idée de cette attitude du prêtre est exprimée aussi dans le verbe hébreu עמד employé pour désigner en général le ministère sacerdotal. Celui *qui se tient devant la divinité*, transmet à Dieu les hommages de l'homme et à ce titre il est *kôhen*, avec la note qui domine dans l'usage traditionnel de l'Ancien Testament ; il transmet également à l'homme les oracles divins, et à ce titre il sera *kâhin* au sens de l'arabe.

Ewald cherchait lui aussi dans la racine כון l'origine du nom כהן ; seulement il avait recours à la forme *hiphil* : le prêtre, disait-il, tient ce nom de son office de préparateur (הכין) de la victime (1). Cette explication ne nous paraît avoir aucune vraisemblance.

Movers exprime l'avis que la signification fondamentale de la racine כהן en hébreu est sans aucun doute celle de *servir* ; « exercer le *service* ou le ministère sacerdotal », serait une acception immédiatement dérivée de celle-là. Il rappelle à ce propos l'expression שרת appliquée pareillement d'une manière spéciale au prêtre (2). L'arabe *kâhin* a aussi le sens d'homme d'affaires de quelqu'un. Le *kôhen* serait donc le serviteur, et en particulier le serviteur vis-à-vis de la divinité. On pourrait rapprocher de cette explication, l'observation faite plus haut sur le nom de נער, נערים, donné parfois à ceux qui exerçaient les fonctions sacerdotales (3). Dans l'hypothèse que nous venons d'exposer, on comprendrait parfaitement, une fois de plus, l'origine du *kâhin* arabe dans le sens de devin ; mais il n'y aurait nul besoin de passer par là pour arriver au *kôhen* de la terminologie ordinaire de l'Ancien Testament.

Pour justifier comme signification première et fondamentale de כהן celle de *serviteur*, Movers en appelait au verbe arabe

(1) *Alterthümer* 2. 1854 p. 301.
(2) *Untersuch. über die bibl. Chron.* p. 304 s
(3) p. 141. 145.

kahuna employé au sens de *ministrare* d'après le lexique de Meninski et il constatait que Gesenius, tout en niant la réalité de cette acception du verbe, la reconnaissait lui-même en reproduisant l'observation de Firusabadi, que « le *kâhin* est celui qui est au service d'un autre et soigne ses intérêts. »

König (1) semble vouloir rattacher la signification de *serviteur* à l'étymologie proposée par Ewald ; « le nom en question, dit-il, signifie simplement celui qui dispose, le préparateur, le serviteur κατ' ἐξοχήν, c.-à-d. celui qui est chargé du service le plus éminent, du culte de la divinité. »

Stade (2) s'exprime en ces termes : « Ces prêtres s'appellent *kôhanîm*, parce qu'ils se tiennent devant Jahwe comme serviteurs ». C'est plus simple et beaucoup plus satisfaisant. La notion du serviteur est mise ici en rapport immédiat avec la forme Kal de כון.

Hommel voit dans l'hébreu *kôhen* un terme emprunté au babylonien *mushkînu* (de *mushkahînu*) = qui adore, qui rend hommage à la divinité (3).

D'autres idées et étymologies ont été proposées ; mais comme leur examen ne peut conduire à aucun résultat, il est inutile de nous y arrêter plus longtemps.

Le lecteur conclura sans peine des observations qui précèdent, que, malgré la signification de *kâhin* en arabe, l'étymologie ne nous oblige, ne nous invite même en aucune manière à voir dans le *kôhēn* hébreu, à l'origine, le distributeur des oracles divins plutôt que le sacrificateur. Que le kôhen soit celui qui se tient debout devant Jéhova comme intermédiaire entre l'homme et la divinité, qu'il soit le serviteur par excellence de Jéhova, qu'il soit le serviteur de la communauté vis-à-vis de Jéhova, la notion *de ministre à l'autel* se rattachera à ces notions-là aussi immédiatement que celle d'*organe des révélations ou des volontés divines* (4). Les deux pourront d'ailleurs

(1) *Hauptpr.* p. 88.

(2) *Geschichte* I 471 : Diese Priester heissen, weil sie dienend vor Jahwe stehen, Kôhanîm.

(3) *Die altisrael. Ueberlieferung* 1897 p. 17.

(4) Nous ne comprenons pas l'observation de Sprenger (*Das Leben und*

se vérifier ensemble, malgré une prédominance plus ou moins marquée de l'une ou de l'autre. De fait, il est à noter que non seulement à l'origine, mais dans tout l'Ancien Testament, le prêtre nous apparaît en même temps comme le ministre public du culte, désigné par son état pour offrir à Dieu les holocaustes et les victimes pacifiques, et comme l'interprète autorisé de la Tora ; le grand prêtre, dans la Loi, est à la fois le porteur de l'Ephod et le pontife qui chaque année, au jour de l'Expiation, purifie le sanctuaire et l'autel.

Nous avons entendu comment Stade comprend le nom de kôhen. Il fait suivre son explication du commentaire que voici : « Que ces prêtres (appelés kôhanîm parce qu'*ils se tiennent devant Jéhova comme serviteurs*) rendaient l'oracle, dans les temps les plus anciens, non point par le sort, mais en état d'extase et de seconde vue, nous devons l'admettre parce que le même nom est donné en arabe aux devins. Ce nom semble donc être passé de l'institut des voyants libres à un sacerdoce préposé au maniement dûment réglé d'un sort sacré ; ou, si l'on veut, l'ancien sacerdoce israélite semble être issu de l'ordre des voyants par suite de l'établissement de certains d'entre ceux-ci en des endroits déterminés. Ce qui s'harmonise parfaitement avec cette hypothèse, c'est que nous ne rencontrons les kôhanîm qu'en des lieux où se trouve une idole ou un monument naturel considéré comme siège de la divinité » (1), etc. Ce n'est pas là de l'histoire, même conjecturale ;

die Lehre des Mohammad zw. Ausg. I p. 255 : Wie auf einen vom Glück begünstigten Imperator (Feldherrn) eine Reihe von Kaisern folgte, welche sich Imperatores hiessen, so kann auch ein Seher einen Priesterorden stiften, welcher den Titel Kâhin beibehält, aber das umgekehrte ist nicht denkbar. Ich glaube daher, dass die Kâhine im arabischen Sinne älter sind als die Kôhene im hebräischen. — Faut-il absolument que les uns soient plus anciens que les autres ? Et s'il fallait absolument établir entre les deux termes un rapport de dépendance, qui nous garantit que le *kâhin* arabe n'eût pu être *à l'origine* l'augure qui lisait la manifestation des décrets divins dans les entrailles des victimes, ou celui qui consultait l'oracle ? C'est l'avis de Ewald (*Alterth.* p. 301).

(1) l. c.

mais plutôt de la fantaisie. Si les kôhanim portent leur nom en qualité de serviteurs en station devant Jéhova, pourquoi, pour quelle ombre de raison devrons-nous croire qu'ils ont été avant tout, « dans les temps les plus anciens », *des voyants libres, révélant les mystères en état d'extase?* Parce que le même nom est donné aux *voyants* arabes ? Mais l'usage arabe ne pourrait-il être de formation secondaire ? *Le serviteur* de la divinité, celui p. e. qui a pour office de transmettre à Dieu les hommages de l'homme, sera chargé en retour de porter aux hommes les messages divins ; de là à l'usage arabe qui appelle kâhin le voyant enthousiaste, la transition n'est pas difficile. Mais personne ne prétendra qu'il faut passer par la notion de l'enthousiasme ou de l'extase pour rattacher à la notion de « serviteur présent devant Jéhova », celles de ministre de l'autel et de consulteur d'un oracle établi. Ne forçons point le *kâhin* arabe à remplir ici un rôle par trop encombrant et pour le moins superflu.

On pourrait avec plus de raison se demander si les voyants hébreux ne furent point les héritiers d'une fonction de l'ordre des *kôhanîm* qui possédait en son sein l'oracle des *Urîm et Tummîm* attaché à l'*Ephod.* A partir de l'époque de Salomon il n'est plus fait mention de la consultation des Urîm et Tummîm (1). Et c'est à partir de cette époque aussi que l'ordre des prophètes, comme instrument distinct et régulier du gouvernement de Jéhova, s'organise et s'étend. L'interprétation ou l'exposition de la *Tora* resta cependant toujours une des attributions les plus en vue du sacerdoce et les prophètes eux-mêmes ne manquèrent pas, à l'occasion, de dénoncer la négligence des prêtres dans l'accomplissement de ce devoir (2). A ce point de vue la mission du prophète confinait à celle du prêtre ou se confondait parfois avec elle (3) ; et l'on peut dire, avec beaucoup

(1) L'éphod associé aux *teraphim* dont il est encore question Os. III 4, n'était pas l'instrument de l'oracle réservé au prêtre. Voir plus loin à la fin de la *quatrième section.*

(2) *Osée* IV 6 ss. ; *Mal.* II 5 ss. Cfr. *Aggée* II 11 ss.

(3) *Zach.* VII 3. Sur les liens qui unissaient le sacerdoce et le prophétisme en Juda, voir Rob. Smith *Old Test. in the jew. Church*, p 292 s. ; Wellhausen *Prolegomena*, p. 415.

d'apparence de raison, que le prophétisme chez les Hébreux eut en grande partie son origine dans la fonction doctorale des kôhanîm. Si l'enseignement religieux était considéré comme un côté important de la mission du prêtre à une époque où la prédication prophétique avait atteint son apogée, il n'y a point lieu de s'étonner qu'il nous soit présenté, aux premiers siècles, avec le même caractère sacerdotal. Moïse est appelé prophète (*Deut.* XVIII 15, *Osée* XII 14) et prêtre (Ps. XCIX 6) (1), principalement en sa qualité d'organe des décrets de Jéhova envers son peuple. Pour rendre compte de cette étroite connexion entre le sacerdoce et le prophétisme, il n'est point nécessaire, assurément, de faire du prêtre, à l'origine, un *jeteur de sorts* ; et de la *Tora*, la décision *par le sort jeté*, sous prétexte que les noms מורה (*docteur*) et תורה (*doctrine, enseignement*) dérivent du verbe ירה (jeter) (2). A la conjugaison *hiphil* הורה signifie aussi en un sens absolu *indiquer* et de là *enseigner* (3) ; rien n'empêche, apparemment, que le nom-participe *môre* et le nom abstrait *tora* se rattachent au verbe en question dans cette signification déterminée, sans dépendance aucune d'une signification antérieure quelconque. Il est contraire à la saine

(1) Voir plus haut p. 137 s.

(2) Cfr. Land ap. Kuenen, Theol. tijdschr. VI p. 634 s. ; Wellh. *Proleg.* p. 412 et *Text der BB. Sam.* in 1 *Sam.* XXXI 3 p. 146. Se rappeler la formule ירה גורל *sortem misit* (*Jos.* XVIII 6).

(3) Est-il même bien sûr que cette acception se rattache étymologiquement à la notion de la *décision par le sort* ? Le v. ירה, en ce cas, n'aurait-il point dû signifier « enseigner » à la forme *kal* aussi bien qu'à la forme *hiphil* ? D'autres disent que la signification de « montrer », « enseigner » dérive de celle de « jeter » moyennant l'idée de la main étendue pour indiquer un objet (?). On pourrait aussi bien recourir à la notion du but marqué par la flèche lancée. Nous doutons beaucoup pour notre part que הורה *montrer, enseigner*, ait rien de commun avec ירה, הורה *jeter*. Peut-être y a-t-il un rapprochement plus fondé dans l'analogie signalée par Gesenius (*Thes.* sub v. ירה) avec l'arabe vulgaire *'awrâ* pour *'ar'â*. Nous ne comprenons pas que Hommel ait pu voir dans l'hébreu *tora* un mot emprunté au babylonien (*urtu* et *têrtu*) (*Altisrael. Ueberl.* l. c.). Malgré l'irrégularité de la formation nous croyons que c'est au verbe ראה que se rattache le verbe הורה dans le sens de *indiquer, montrer, enseigner* (הורה האורה הראה).

critique de chercher l'explication de ces deux termes, qui n'ont rien d'obscur, dans l'hypothèse tout au moins gratuite d'un usage généralement répandu parmi les *kôhanîm* des premiers siècles, de rendre des oracles au moyen du sort. Ajoutons que jamais le verbe ירה ou הורה (jeter), ne sert à signifier en particulier la consultation des *Urîm* et *Tummîm.*

Ceci nous ramène à la question posée plus haut touchant la compétence des anciens *kôhanîm* en matière de sacrifices. L'enseignement de la *Tora,* nous venons de le rappeler, entrait sans aucun doute dans leurs attributions et en formait un côté très important. Mais il serait exagéré et contraire au témoignage de l'histoire, de prétendre que leur rôle comme ministres de l'autel était chose accessoire. La formule employée pour signifier leur investiture, montre que c'était là au contraire leur mission principale. Pour introduire le nouveau prêtre dans l'exercice de ses fonctions, on « lui remplissait la main », c'est-à-dire qu'on lui remettait une offrande à déposer sur l'autel. Comme nous l'avons exposé ailleurs, en commentant la loi d'Ex. XX 24 ss., les laïques avaient, à la vérité, qualité pour accomplir sur les autels de terre ou de pierre non taillée qui pouvaient s'élever partout, les rites qui accompagnaient l'immolation des animaux destinés à la consommation ordinaire (1). Mais de cette coutume populaire et d'ordre local, dont les abus des *bâmôth* finirent par entraîner la suppression radicale, il importe de distinguer soigneusement le culte public, c'est-à-dire celui qui devait être célébré suivant les institutions nationales, par l'entremise des représentants officiels de la communauté israélite, dans le sanctuaire où Jéhova avait établi sa demeure. La loi du livre de l'alliance, aussi bien que les autres documents législatifs ou historiques de l'Ancien Testament, nous défendent de confondre ces deux points de vue. « La maison de Dieu » nous est présentée Ex. XXIII 15-19 comme le seul lieu, pour tous les Israélites, où puissent être tenues les panégyries solennelles du peuple. C'est le culte à célébrer dans la

(1) *Le lieu du culte* p. 19-32, 34 ss., 39 ss., 43-56.

maison de Dieu qui était réservé au ministère des prêtres ; c'est par l'entremise des prêtres que devaient s'accomplir, dans la maison de Dieu, les offrandes réglées par le rituel établi et celles que des obligations spéciales ou la piété amenaient le peuple à venir présenter « devant la face de Jéhova » (1).

Pour prouver que la fonction caractéristique du sacerdoce n'était pas, à l'origine, d'offrir des sacrifices, mais bien plutôt de monter la garde auprès des sanctuaires, de consulter l'Ephod et de lui soustraire des oracles, on allègue entre autres le sacrifice de Gédéon *Jug.* VI 18 ss. Il serait difficile de montrer en quoi l'acte de Gédéon suppose l'absence à son époque ou à l'époque du narrateur, d'un institut de ministres ordinaires de l'autel ; mais nous n'insistons pas, pour le moment, sur cette considération. Gédéon n'établit-il pas un éphod dans sa ville d'Ofra ? Mikha n'avait-il pas installé un éphod et des teraphim dans sa chapelle, même avant d'avoir un lévite ? Etait-ce contre les lévites qu'étaient dirigées les mesures de Saül, proscrivant les devins de toute l'étendue du territoire (1 Sam. XXVIII 3) ? Saül lui-même ne consulte pas seulement les prêtres, mais la femme d'Endor. Mikha, avant l'arrivée de Jonathan, avait établi son fils comme gardien de son sanctuaire. A s'en tenir à quelques faits particuliers, on arriverait aussi bien à conclure qu'à l'origine tout le monde se croyait en droit de monter la garde auprès des sanctuaires, de manier l'éphod, de rendre des oracles. Les teraphim, souvent associés à l'éphod, jouaient sans doute un rôle dans l'art de découvrir et de révéler les choses cachées (2) ; mais ce n'était pas exclusivement aux mains et dans les demeures des lévites qu'on les trouvait ! Il

(1) La loi sur l'unité de sanctuaire, était évidemment contraire aux cultes qui se célébraient régulièrement, par le ministère d'un sacerdoce constitué, en des endroits distincts du siège de l'arche d'alliance ; nous avons rappelé plus haut comment ces établissements s'étaient formés Mais elle n'avait pas pour objet de condamner tout sacrifice qui se serait offert en dehors du lieu consacré au culte (*Le lieu du culte* p. 57 ss.). Seulement, par la nature même des choses, les sacrifices offerts dans ces conditions ne pouvaient être qu'exceptionnels.

(2) Cfr. *Le lieu du culte* p. 26 ; cfr. Rob. Smith *Old Test.* p. 292.

est très vrai qu'il est un Ephod dont la consultation nous est présentée dans l'histoire comme le privilège exclusif du prêtre ; mais celui-là, comme nous l'entendrons en parlant du grand prêtre, n'était pas parmi le clergé d'un usage aussi répandu qu'on le suppose parfois. Les relations de sacrifices offerts par des laïques, même en des cas où l'on aurait attendu l'intervention du ministre attitré, n'autorisent pas à conclure que celui-ci n'était pas encore reconnu. C'est surtout dans l'histoire de la famille sacerdotale dont Eli avait été le chef, que nous apprenons toute l'importance pratique qu'avait parmi les fonctions du prêtre, celle de la consultation de l'Ephod. Mais c'est également dans l'histoire de cette famille sacerdotale que nous trouvons des renseignements précis sur certains autres côtés du ministère sacerdotal. Dans le sanctuaire de Silo Eli et ses fils sont les ministres de l'autel ; ce sont les abus commis dans l'exercice de cette fonction éminente qui attirent sur la maison de Eli, et sur tout Israël, les plus terribles calamités. La mission d'offrir les sacrifices, au sanctuaire, n'est-elle pas manifestement envisagée ici comme une prérogative sacerdotale? A Nob, où nous rencontrons Achimelek et ses confrères attachés au service du culte, il n'y a pas seulement l'Ephod ; les prêtres y sont chargés aussi du soin des pains de proposition ; c'est aux prêtres qu'il appartient de veiller au renouvellement de ces offrandes sacrées ; d'assurer le respect religieux avec lequel elles doivent être traitées. — La bénédiction de Lévi *Deut.* XXXIII 8 ss., où l'on trouve la preuve que les Urîm et Tummîm étaient « le véritable et universel insigne de l'état sacerdotal », démontre beaucoup mieux les vrais rapports du sacerdoce avec l'encens et l'holocauste (v. 10).

II.

Le service du culte public en Israël réservé à la compétence du clergé lévitique.

Les faits racontés au premier livre de Samuël montrent de la façon la plus évidente, que dès les premiers siècles sur les-

quels l'histoire d'Israël nous fournit de la lumière, il y avait au service de l'arche d'alliance et du culte dont elle était le centre, un sacerdoce organisé ; et la notion de ce sacerdoce est si bien liée à sa compétence en matière de sacrifices que ceux qui s'attachent à contester son rôle à cet égard se voient amenés, contrairement aux exigences de leurs propres théories, à effacer complètement ou peu s'en faut, pour l'époque en question, toute distinction entre prêtres et laïques et détruisent ainsi le fameux institut des *Kôhanîm* dont ils sont obligés à faire en même temps le dépositaire reconnu et traditionnel de l'Ephod, des Urîm et Tummîm, de la Tora. C'est bien à ce résultat que tendent des arguments destinés à prouver que les fonctions du sacerdoce étaient ouvertes à tout le monde, sauf une certaine préférence accordée aux « descendants de Moïse » ; que des gens d'origine non lévitique y avaient accès aussi bien que les lévites et étaient appelés prêtres au même titre que ceux-ci ; que la distinction systématique entre choses sacrées et choses profanes était inconnue parmi l'Israël ancien ; que notamment le concept du caractère inaccessible du « saint » était parfaitement ignoré. Il devient difficile, dans ces conditions, de se faire une idée quelque peu arrêtée de la distinction qui pouvait exister entre personnes sacrées et laïques et par conséquent de la nature d'un *état sacerdotal* quelconque qui aurait existé à l'époque dont on parle.

Dans tous les cas et quoi qu'il faille penser des conséquences qui pourraient résulter de certaines interprétations pour telle ou telle théorie, il importe pour une connaissance plus parfaite du sujet que nous traitons, d'examiner les différents groupes de faits que l'on a coutume d'opposer aux conclusions que suggèrent ou qu'imposent des récits comme ceux des chapitres I ss., XXI s. du 1er livre de Samuël.

§ 1. *La distinction entre personnes et choses sacrées et profanes. Le culte de l'arche.*

Au témoignage d'Ezéchiël XLIV 6-9 on ne faisait pas difficulté, avant l'exil, d'admettre des étrangers au service du

temple. Cela est très vrai. Le code sacerdotal lui-même d'ailleurs connaît l'histoire de la charge imposée aux Gibéonites par Josué. Ce n'était pas seulement avant Ezéchiël, mais encore après lui, alors que le sacerdoce formait un ordre parfaitement constitué et organisé, que des étrangers furent admis au service du sanctuaire. Tout le monde sait que parmi les compagnons de Zorobabel, il y avait plusieurs familles de Nethînîm et de fils des serviteurs de Salomon, énumérés à la suite des prêtres et des lévites, comme ministres attachés au temple, de rang très inférieur sans doute, et dont les noms seuls, même abstraction faite de l'orthographe, semblent, du moins pour un grand nombre, attester l'origine étrangère. Wellhausen incline à penser que ces serviteurs étrangers furent plus tard incorporés en masse dans les rangs des lévites. Nous tenons la chose pour très probable (1) ; mais personne ne s'avisera d'en conclure qu'après l'exil, après Néhémie qui distingue encore les Nethînîm des lévites, il n'y avait pas de distinction bien tranchée entre les personnes sacrées et les autres, ou que le sacerdoce n'était pas héréditaire. Cela prouve seulement que les principes, même reconnus, ne sont pas cependant toujours appliqués dans toute leur rigueur. Les faits visés par Ezéchiël sont stigmatisés par lui comme un intolérable abus, contraire à la Loi. Il serait absurde de prétendre qu'avant Ezéchiël il n'y avait pas encore de distinction systématique entre choses saintes et profanes. Il faut plutôt conclure du passage d'Ezéchiël qu'à une époque où la tribu de Lévi avec ses privilèges et ses attributions était certainement constituée, comme le Deutéronome en fait foi, des étrangers parvenaient cependant à s'introduire où à se maintenir dans le sanctuaire ; et tirer ultérieurement de là cette utile leçon, que si cela pouvait arriver à l'époque d'Ezéchiël, il n'y aurait pas lieu de s'étonner que cela fût arrivé à l'époque des Juges. Nous trouvons un fait très grave consigné jusque dans les Mémoires de Néhémie, à savoir l'usurpation par Tobie l'Ammonite d'une *lischka* et de fonctions

(1) Voir plus haut p. 39 s.

importantes dans l'enceinte du temple ; nous ne trouvons rien de pareil rapporté dans l'histoire du sanctuaire de Silo, de Qiriath-Jearim, de Nob. Se rappeler encore le rôle rempli comme administrateur du temple, par Simon, de la tribu de Benjamin, au rapport de 2 Mac. III 4.

A Nob, David reçoit d'Achimelek les pains de proposition (1 Sam. XXI) ; le procédé du prêtre, dit Wellhausen, ne passait nullement pour incorrect dans le cas donné, les consommateurs étant en état de pureté (1). La véritable note du récit est complètement méconnue par le critique allemand. Il n'est pas exact que l'usage fait des pains sacrés en cette circonstance soit présenté comme parfaitement licite et naturel, à raison seulement de l'état de pureté de David et de ses compagnons. Le fait est raconté comme extraordinaire ; il est excusé en termes explicites comme un cas de nécessité : il n'y avait pas d'autres pains (vv. 5, 7). Les détails qui précèdent tendent pareillement à la justification de la conduite du prêtre ; David s'est présenté comme l'envoyé de Saül, comme chargé par le roi d'une mission pressante et secrète ; il se trouve donc, soi-disant, dans l'impossibilité de s'adresser ailleurs et Achimelek ne doit pas songer à résister ni à tarder. La remise des pains sacrés n'est pas plus envisagée ici comme un acte ordinaire que celle de l'épée de Goliath (v. 9 s.). Le narrateur nous montre David faisant habilement sentir à Achimelek, dès le début, que tout manque d'empressement à le servir serait de nature à provoquer la colère du roi. Lorsque le prêtre, au v. 5, après avoir constaté qu'il ne disposait que de pains sacrés, s'enquiert de l'état de pureté de David et de ses gens, c'est manifestement parce que, malgré les considérations suggérées par le visiteur, il hésite à lui donner les pains qui étaient consacrés à une tout autre destination. On peut trouver étrange que cette histoire soit alléguée comme preuve de l'absence d'une ligne de démarcation entre le saint et le profane ! Le saint et le profane (לחם קדש, לחם חל) sont nettement opposés

(1) *Prolegomena* p. 132.

l'un à l'autre dans ce récit. Ceux qui abusent avec tant de légèreté d'un trait, mal interprêté, de l'épisode dont nous parlons, auraient pu y découvrir même ce « character indelebilis » des choses saintes, qu'ils se plaignent d'avoir vainement cherché chez le fils de Mikha où, naturellement, il n'était pas à trouver (1) ; les pains qu'Achimelek n'accorde au soi-disant envoyé du roi qu'avec hésitation, pour cause de nécessité urgente, étaient déjà remplacés par des pains frais (v. 7). Les pains enlevés n'étaient pas distribués à tout le monde, sous condition que les consommateurs fussent en état de pureté ; non, ils demeuraient affectés, suivant la règle, à un usage spécial ; le récit de notre ch. XXI le fait entendre d'une manière non équivoque ; et l'usage spécial auquel les pains étaient destinés ne pouvait être autre que la consommation par les prêtres. L'histoire des pains de proposition de Nob, tout le monde s'en aperçoit au premier abord, montre que le culte à cette époque avait déjà ses cérémonies parfaitement établies, qu'il y avait un rituel et qu'on s'attachait, dans le sanctuaire, à l'observer. Notons encore ceci ; le récit du chapitre XXI se trouve en connexion étroite avec celui du ch. XXII 9 ss. où est raconté le massacre des prêtres de Nob par Saül ; or ici le caractère héréditaire du sacerdoce, les rapports de parenté qui unissaient les prêtres entre eux, se trouvent affirmés à plus d'une reprise (v. 11, 16, 20, 22). De plus l'histoire du massacre des prêtres de Nob se relie, du moins selon toute probabilité, à la prophétie de l'homme de Dieu contre la maison de Eli 1 Sam II 27 ss ; or ici, encore une fois, l'unité de l'ordre sacerdotal fondée sur les liens du sang est expressément mise en relief. C'est pousser un peu loin l'envie de reconstruire l'histoire, que de chercher dans les pains de proposition de Nob, la preuve qu'il ne pouvait y avoir, au temps de Samuël, de distinction bien arrêtée entre prêtres et laïques.

(1) Le fils de Mikha (Jud. XVII 5), comme Jonathan à son tour (v. 10 etc.), n'est appelé prêtre qu'*à raison des fonctions* auxquelles il est employé d'occasion. Le fait ne prouve pas l'absence à cette époque, de prêtres *par droit de naissance.*

La donnée du discours de l'homme de Dieu que nous venons de rappeler, trouverait surtout son application dans l'examen des conclusions que l'on prétend tirer du récit du ch. III contre l'existence d'un sacerdoce régulier. Il est évident en effet que les vv. 12 ss. de ce chapitre nous renvoient au discours du ch. II. Dire que l'auteur du discours a « harmonisé » le récit III 12 ss. avec son interpolation (1), c'est se tirer d'embarras par un expédient contre lequel proteste la facture littéraire d'une des plus belles narrations de la Bible ; de pareils procédés se condamnent eux-mêmes. Mais écoutons comment le récit de notre chap. III doit contribuer à montrer qu'à l'époque de Samuël il n'y avait nulle organisation sacerdotale strictement établie. L'histoire de l'arche mieux que tout autre chose, dit-on, fournit, « comme Vatke l'a observé à bon droit », plusieurs arguments à l'effet de montrer que le concept de « l'inaccessibilité des choses saintes » était ignoré parmi les Israélites du temps de Samuël. Wellhausen ne veut relever que le plus frappant de ces arguments, à savoir le fait que le jeune Samuël couchait chaque nuit à coté de l'arche, un endroit où, d'après Lév. XVI, le grand prêtre ne pouvait pénétrer qu'une fois par an ! (2) L'excessive familiarité attribuée à Samuël vis à vis de l'arche est en effet surprenante et l'étonnement du lecteur s'explique bien autrement que par les dispositions du code sacerdotal. Wellhausen lui-même, exposant pourquoi il ne saurait admettre que l'arche eût servi dès l'origine à renfermer les tables du décalogue, s'exprime en ces termes : « s'il se trouvait dans l'arche des pierres quelconques, il est difficile de croire

(1) Kuenen *H. C. O* I p. 382. L'auteur, au même endroit, attribue l'origine de 1 Sam I-III à l'époque d'Ezéchias. — Wellhausen *Die Composition* p. 239 s. se garde bien de mêler l'interpolateur à la composition du ch. III ; il prétend au contraire que les menaces prononcées ici prouvent l'origine étrangère du discours de l'homme de Dieu. Mais les menaces du ch. III s'énoncent elles-mêmes comme la répétition de celles du ch. II. Notons encore que pour faire de notre récit, au ch. III, l'usage qu'il en fait, W. doit lui supposer une origine très ancienne. Il est trop évident qu'au temps d'Isaïe, p. e., le concept de l'*inaccessibilité du saint* n'était pas inconnu.

(2) *Prol.* p. 132. Cfr. Rob. Smith *Old Test in the Jew. church*, p. 270.

qu'elles eussent servi de matériel d'écriture ; car évidemment en ce cas on ne les aurait pas *cachées, comme un arcane, dans l'ombre mystérieuse du sanctuaire*..... » (1) Il veut bien que des pierres étaient déposées dans l'arche, mais leur signification était bien différente de celle qu'y attacha la tradition plus récente.... Kuenen nous fait connaître cette signification authentique (2) en s'appuyant sur les données de l'histoire ancienne. Nous apprenons ainsi que l'arche était considérée comme la demeure de Jahveh, au sens grossièrement matériel ; que notamment la pierre y déposée était tenue pour le siège propre de la divinité ! ... Ce qui le prouve, c'est l'action terrible attribuée à l'arche et la crainte religieuse que celle-ci inspire : « Qui pourrait subsister devant la face de Jahveh, ce dieu saint ? » demandent les Bethsémites terrifiés. Les chérubins placés par Salomon devant le Saint des Saints dans le temple, avaient pour rôle, dit Kuenen, de représenter Jahveh et le sanctuaire où il résidait comme « inaccessible » aux hommes... Uzza, foudroyé pour avoir porté sur l'arche une main audacieuse, pourrait lui aussi, à la rigueur, nous permettre de comprendre certaines dispositions de la loi sacerdotale, comme celle de Num. IV 19 ou de Lev. XVI. Mais comment, au milieu de ces données de l'histoire ancienne signalées à notre attention par Wellhausen et Kuenen, trouver une place pour Samuël se couchant sans façon là où se trouvait l'arche ? il n'est même pas dit dans le texte qu'il se contentait de dormir à côté. Est-ce croyable ? Nous avons beaucoup de peine à le croire ; heureusement le texte ne nous y oblige en aucune manière. Il n'est pas dit ni insinué que Samuël dormait à côté de l'arche. Il est dit que Samuël passait la nuit dans l'enceinte sacrée où se trouvait aussi l'arche de Dieu. Les deux faits sont associés au commencement du récit en vue de l'histoire qui va suivre. Jéhova appellera Samuël pour lui communiquer ses desseins sur la maison de Eli. Cette idée explique parfaitement pourquoi, en

(1) *Prol.* p. 411.
(2) G. v. I. I, p. 231 ss.

abordant la narration, l'auteur rappelle que Samuël prenait son repos la nuit dans un appartement de l'enceinte du sanctuaire, où l'arche d'alliance avait sa résidence. Il ne faut pas conclure de là que Samuël dormait à côté de l'arche ! Le contraire est supposé au v. 10 où il est raconté, avant le troisième appel, que Jéhova « vint et se présenta », à savoir devant la couche de Samuël. Celui-ci ne se trouvait donc pas dans le voisinage immédiat de l'arche les deux premières fois, alors que, se méprenant aussi sur la voix qui prononçait son nom, il se croyait appelé par Eli et ~~et~~ accourait à lui.

Il est inutile de rappeler encore que les données des premiers chapitres du 1er livre de Samuël, sans faire de l'arche un fétiche ou l'écrin d'un fétiche, la présentent cependant, à raison de son caractère de sainteté exceptionnelle, comme un objet de culte religieux qui ne souffrait aucun contact profane. Les Philistins s'en aperçurent pendant les sept mois qu'elle passa dans leurs villes. Ils la renvoyèrent aux frontières sur un char neuf, construit exprès pour elle. Les Bethsémites éprouvèrent à leur tour qu'on ne pouvait pas impunément jeter sur l'auguste symbole des regards indiscrets (1). A Qiriath-Jearîm « on sanctifia » les fils d'Eléazar (2) pour garder l'arche (VII 1) ; ici elle se trouva entourée de prêtres comme elle l'avait été à Silo. Lorsque plus tard David lui donna une résidence nouvelle dans sa cité de Sion, c'est encore à la garde des prêtres, notamment d'Abjathar, qu'il la confia.

Nous lisons 2 Sam. VI 10 s. qu'avant d'arriver chez David, l'arche eut pendant trois mois un séjour provisoire chez Obededom ; mais ce n'est point l'intention du narrateur de faire entendre que le meuble sacré fut déposé dans un appartement quelconque de la demeure de ce personnage ; tout le récit tend à inculquer le respect et la crainte dont l'arche devait être entourée. Si la maison d'Obededom fut bénie, c'est que l'arche y fut traitée comme il convenait à son caractère. Uzza avait

(1) Cfr. Wellh. *Text der BB. Sam.*, in 1 Sam. VI 19. Voir plus haut p. 76.

(2) Comme les prêtres eurent toujours à se « sanctifier » avant d'exercer leurs fonctions (1 *Chron.* XV 14, 2 *Chron.* XXX 15, XXXV 6).

été frappé de mort pour lui avoir manqué ; David n'osa pas l'introduire dans sa ville de peur qu'il ne lui arrivât malheur à lui aussi ; il serait contraire à toutes les circonstances décrites en ce passage d'interpréter le v. 10 dans le sens d'un traitement familier dont l'arche aurait été l'objet. Nous ne sommes pas renseignés sur les conditions dans lesquelles elle se trouva installée dans les propriétés d'Obededom. Mais rien ne nous défend de supposer qu'ici, comme dans le domaine d'Abinadab, on eut soin de la mettre à couvert de tout regard sacrilège ; qu'on la tint cachée, comme il convenait à sa signification pleine de religieux mystère, dans l'ombre d'un sanctuaire improvisé (1) ; rien ne nous défend de supposer que durant ces trois mois, comme avant et après, elle n'eut d'autre entourage immédiat que celui des prêtres consacrés à son service, qui pouvaient l'approcher impunément. Le narrateur, rapportant la mort de Uzza, ne veut pas dire évidemment que pour bien faire on eût dû laisser tomber l'arche ; ce n'est pas le fait que l'arche fut maintenue sur le char qui constituait l'irrévérence ; mais la main qui la toucha n'avait pas mission pour le faire ; si les prêtres eussent été à leur poste, le malheur ne serait pas arrivé. Aussi voit-on que pour faire le trajet de chez Obededom à la cité de David, l'arche n'est plus conduite sur un char, mais portée ; non pas, naturellement, par des personnes du genre de Uzza, mais par ceux qui étaient spécialement appelés à cette fonction. Ce qui fut fait pour l'arche pendant ce second trajet et lors de son installation dans la ville de David, avait été fait sans aucun doute pendant son séjour de trois mois chez celui qui fut béni avec toute sa maison.

1 Chron. XV 18, 21, 24 le nom d'Obededom est cité parmi les familles lévitiques. Dans le récit de la translation de l'arche

(1) Cfr. Wellhausen *l. supra cit.* Notons que d'après Lucien les LXX auraient rapporté aussi ces paroles de David (v. 12) : καὶ εἶπεν Δαυίδ ἐπιστρέψω την εὐλογίαν εἰς τὸν οἶκόν μου Vet. Lat. : Ibo et reducam arcam cum benedictione in domum meam. — C'est bien le sens de la narration, cfr. v. 10. Cependant David ne songeait pas à introduire l'arche *sous son propre toit*, puisqu'il lui avait préparé un tabernacle à part (v. 17). Elle avait été *chez* Obededom dans le même sens qu'elle fut *chez* David.

le personnage n'est pas appelé lévite, mais *géthéen* הגתי, et cela à plus d'une reprise ; son origine géthéenne semble avoir été un fait bien connu et particulièrement digne d'être relevé. L'épithète fait corps en quelque sorte avec le nom lui-même. Wellhausen écrit qu'Obededom était un capitaine de David, un Philistin de Geth. Klostermann de même est d'avis que c'était manifestement un étranger faisant partie de la garde de David et dont les quartiers étaient situés dans le voisinage de la cité davidique (1). La qualité attribuée au personnage dans ces commentaires n'est pas explicitement garantie, elle non plus, par le texte. Le nom d'Obed-Edom ne fournit pas de lumière. Les LXX l'écrivent Ἀβεδδαρὰ, une forme répondant peut-être à עבד(ה)דר ou עבד(ה)דד et que Klostermann rapproche de בן־הדד ; peut-être aussi, comme le même auteur l'ajoute, la forme authentique du nom était elle עבד־אדן. Josèphe appelle le personnage Ωβεδάμος (2) = עבד־עם (?) (3). Quant à l'épithète de הגתי, il y a d'autres localités que la ville philistine qui s'appellent Geth, au moins comme élément partiel de leur nom ; il n'est pas impossible p. e. que nous ayons à songer à Geth-Rimmon, une ville lévitique de la tribu de Dan (Jos. XXI 24). Cela est cependant peu probable. Si Obed-Edom était philistin, comme la constante répétition de l'épithète l'insinue en effet, sa présence ou plutôt son établissement dans les états de David, s'expliquera le mieux par la supposition qu'il occupait un rang dans l'armée, comme chef d'une troupe

(1) In 2 *Sam.* VI 10. Cfr. Renan *Hist. du peuple d'Israël* II p. 25 et d'autres en grand nombre.

(2) *Ant.* VII, 4, 2.

(3) L'orthographe constante des Massorètes semble bien garantir, malgré tout, l'authenticité de leur lecture. Baethgen signale la présence du même nom dans les inscriptions de Carthage (*Beitraege zur semit. Religionsgeschichte* p. 10). Plusieurs auteurs voient dans le second élément du nom d'Obed-Edom un nom divin (Stade *Geschichte des V. Israël* I p. 121 ; Robertson Smith *Rel. of the Semites* p. 42 s, ; Sayce *Early history of the Hebrews* 1897 p. 413 ; G. A. Barton *Native israelitish deities* (in *Oriental studies*, Boston 1894) p. 108, etc. D'autres rejettent cette interprétation, comme Baethgen, l. c., Klostermann *Die BB. Sam. und d. Kön.*, in 2 *Sam.* VI 10 (an Edom als Volks- oder Gottesnamen ist nicht zu denken (?)).

de ces mercenaires appelés *Kereti et Peleti* (1). Il n'y aurait là qu'une recommandation de plus à la conjecture que l'arche ne fut pas constituée directement au pouvoir et dans la maison de l'hôte en question, mais qu'elle fut déposée, dans son domaine, à l'abri d'une tente sacrée. On ne conçoit pas que le nationalisme religieux de l'Israël préexilien eût pu se faire à l'idée de l'arche sainte se plaisant dans les appartements privés d'un incirconcis, et encore une fois, les données mêmes du récit de 2 Sam. VI protestent contre cette supposition. L'auteur du livre des Chroniques n'affirme point l'origine lévitique d'Obed-Edom à l'occasion du séjour que l'arche fit chez lui. Il est même des auteurs qui doutent de l'identité d'Obed-Edom le Géthéen avec l'homonyme chef d'une famille lévitique (2) ; on pourrait supposer aussi bien que l'épithète de Géthéen fut donnée au favori de David, non pas à raison de son origine étrangère ou de l'origine de ses ascendants paternels, mais de quelque autre circonstance. Ces explications et ces hypothèses ne sont pas plausibles. Mais il est dans tous les cas à noter que si Obed-Edom le lévite avait été une création de l'auteur des Chroniques, il serait très étrange que celui-ci n'aurait pas songé à mettre en relief ou à rappeler l'origine lévitique du personnage, précisément à l'occasion du fait dont elle aurait été appelée, dans son intention, à rendre compte ! Ailleurs Obed-Edom le lévite et sa famille sont mentionnés plusieurs fois dans les Paralipomènes ; outre les endroits cités plus haut, vr. 1 Chron XVI 38, XXVI 4-8. Ce qui est particulièrement remarquable, 2 Chron. XXV 24 la même famille est encore citée, d'une manière purement occasionnelle, comme chargée, à l'époque du roi Amasias, de l'administration du trésor. Il est parfaitement admissible que nous soyons ici en présence d'un phénomène analogue à celui que nous avons signalé plus haut à propos des deux divisions de lévites-chantres Ethan et Heman ; à savoir que le nom d'un personnage fameux eût été adopté

(1) Renan op. cit. p. 29.
(2) Cfr Riehm *Handw.* p. 1102.

par une classe ou famille lévitique dont les diverses branches s'y seraient rattachées sous forme de généalogie. Il se peut également que la maison d'Obed-Edom ait été incorporée dans les rangs de l'ordre lévitique (1).

Tout ce que nous apprenons sur l'arche est de nature à prouver, non seulement d'une manière générale que le concept de « l'inaccessibilité du saint » était parfaitement familier aux Israélites dont l'état religieux est dépeint dans les récits du premier livre de Samuël, mais en particulier que le seul objet sensible du culte public, dans le sanctuaire national, devait avoir et avait à son service un personnel spécialement consacré à ce ministère. Les profanes ne pouvaient pas regarder l'arche ni la toucher. Les prêtres que nous trouvons associés à l'arche, soit à Silo, soit à Qiriaṯh-Jearîm, soit dans la cité de David, sont les membres d'une race sacerdotale dans laquelle les fonctions sacrées se transmettent par hérédité.

§ 2. *Les sacrifices offerts par des laïques.*

A. Etat de la question.

Malgré le principe, attesté par des faits certains, de la transmission héréditaire du sacerdoce depuis les premiers siècles de l'histoire des Hébreux, l'exercice de certaines fonctions sacerdotales semble assez souvent attribué, contrairement à la règle, à des personnages étrangers à la race des prêtres. Ici cependant il faut se garder de confondre des choses essentiellement distinctes. Il est évident, par exemple, que la conduite de Saül faisant immoler par ses soldats, sur une grande pierre, les animaux pris comme butin, 1 Sam. XIV 33-35, n'a aucun rapport avec les privilèges ni avec les fonctions de la caste sacerdotale. Comme nous l'avons exposé ailleurs, il n'est pas question ici de sacrifices proprement dits (2) ; le passage

(1) .. in early times guildes are hereditary bodies modified by a right of adoption... (Rob. Smith *Old Test.* p. 359).

(2) *Le lieu du culte*, p. 31 s., et plus haut, p. 9, 127, 227.

nous décrit la manière dont l'immolation du bétail devait se pratiquer chez les anciens Hébreux, même en vue de la consommation ordinaire ; l'action religieuse qui accompagnait toujours l'abatage, était de la compétence des laïques ; l'effusion sur l'autel rudimentaire de terre ou de pierres non taillées, du sang des victimes, la combustion en l'honneur de Jéhova, des parties grasses (1), n'étaient nullement réservées aux prêtres dont la mission avait pour objet le culte public à célébrer dans le sanctuaire. Pour la même raison le récit, 1 *Sam*. IX, du festin populaire qui se célébrait à Rama sous la présidence de Samuël, au moment où Saül vint y consulter le prophète, n'avait pas à mettre les prêtres en scène. Il y avait ce jour-là, sur la *bâma*, immolation de victimes pour les habitants de la ville ; mais c'est évidemment le côté humain qui dominait dans cette fête. Ce n'était pas pour offrir à Jéhova des offrandes à la consommation desquelles les fidèles n'auraient participé qu'en seconde ligne, ce n'était pas, disons-nous, dans ce but-là qu'on s'était réuni. La consommation des victimes par les invités était la chose principale, la seule dont le narrateur fasse mention ; on s'était réuni, à une trentaine, pour un grand repas où les viandes seraient abondamment servies, ce qui apparemment n'arrivait pas tous les jours ; et, comme d'habitude, les mets devaient être bénis avant que le festin commençât. Il est certain aussi, bien que la chose ne soit pas, à cette occasion, rapportée par le texte, que le sang des victimes avait été répandu sur l'autel de terre, et les parties grasses brûlées. Ces réunions avaient lieu sur les *bâmôth* situées dans le voisinage des villes, où les autels indispensables étaient élevés. La notice de 1 Sam. VII 17 sur l'autel élevé à Rama par Samuël, se rapporte sans doute à un autel de ce genre (2). Seulement la relation du festin célébré à Rama montre clairement que l'on n'avait pas même attendu l'arrivée de Samuël pour faire l'effusion du sang et la

(1) *Ex*. XX. 24 ss., *Lev* III 16-17, VII 22-27.

(2) A moins que le mot מזבח ne soit employé ici au sens dérivé de *monument*. Cfr. Delitzsch, ap. Riehm, *Handw*. art. *Altar* p. 49 a. — Vr. 1 R. XVIII 30, XIX 10.

combustion de la graisse. Encore une fois, tout le monde était apte à poser ces actes ; ici la part donnée à Jéhova était la chose secondaire bien qu'obligatoire ; tandis que dans le sacrifice proprement dit, la participation de l'homme n'était que le complément de l'offrande faite à Dieu (1). A Rama, d'après 1 Sam. IX, tout était prêt avant l'arrivée de Samuël ; les convives étaient déjà réunis ; les portions étaient distribuées, car Saül ne recevra que le reste ; on n'attendait, pour commencer le banquet, que la bénédiction du prophète. Les données recueillies plus haut sur la mission et le rôle du prêtre n'étaient point de nature, évidemment, à nous faire attendre ou prévoir une intervention nécessaire de sa part en des occasions de cette nature (2).

Il est d'autres cas, où il s'agit de sacrifices proprement dits sans que, néanmoins, le prêtre dût apporter à l'offrande le concours de son ministère. Le narrateur biblique ne pouvait se douter assurément que des sacrifices comme ceux de Gédéon Jug. VI 18 ss. 26, 28 et de Manué Jug. XIII 19 ; celui de David sur l'aire d'Ornan 2 Sam. XXIV 18-25 ; celui d'Elie 1 R. XVIII 30 ss. (3), réclamassent la présence des ministres du culte. Ceux-ci n'avaient régulièrement à s'acquitter de leur office que là où se célébrait le culte public ordinaire. Tous les règlements concernant l'exercice des fonctions sacerdotales, ainsi que les données de l'histoire qui nous montrent les prêtres établis dans leur rôle de sacrificateurs sans que leur conduite soit blâmée, se rapportent généralement aux cérémonies dont le sanctuaire ou la maison de Jéhova était le théâtre ; c'est directement au service de l'arche d'alliance que les prêtres étaient attachés. La seule question qui pourrait se poser au sujet des sacrifices dont nous venons de parler, est celle de

(1) 1 Sam. I 3, 4 s. II 13 ss. VII 9 l'agneau offert par Samuël n'était pas destiné à être distribué à tout le peuple assemblé ; 2 Sam. VI, 18 ss. etc.

(2) La prétendue fête à Bethléem qui devait servir de prétexte à l'absence de David, 1 Sam. XX 6, présente un caractère analogue.

(3) L'acte d'Elisée 1 R. XIX 21 n'avait rien de commun avec le sacrifice ; du cas de Naaman 2 R. V 17 il est inutile de parler.

savoir si des actes de cette nature étaient permis en dehors du lieu consacré au culte national. A cet égard, comme nous l'avons fait voir ailleurs, la loi ne se prononce pas d'une manière formelle ; ce qu'elle demande, c'est *qu'il n'y ait qu'un seul lieu affecté au culte public*, à savoir la maison de Jéhova, le sanctuaire où résidait l'arche d'alliance (1). La loi touchant l'unité de sanctuaire n'a pas pour objet de défendre d'une manière absolue tout sacrifice en dehors du sanctuaire ; nous trouvons au contraire, dans le Deutéronome lui-même, des dispositions touchant un cas dans lequel le sacrifice devra s'offrir ailleurs (2). Mais il était entendu, il résultait de la nature même des choses, qu'un sacrifice extra-rituel ne pouvait jamais être qu'une exception. Dans le sacrifice proprement dit, la chose principale est l'hommage, l'offrande faite à Jéhova ; et cette offrande, dans les conditions ordinaires, ne peut naturellement lui être appliquée que là où il a fixé sa résidence ; c'est là que les fidèles doivent se rendre pour lui porter leurs dons et se présenter *devant lui* לפני יהוה. Les actes attribués à Gédéon, à Manué, à David aux endroits cités tout à l'heure, se justifient d'autant mieux qu'ils s'adressaient à Jéhova manifestant sa présence d'une manière sensible et extraordinaire. L'arche d'alliance était le siège habituel de Jéhova ; c'est pourquoi le peuple devait venir au sanctuaire de l'arche pour l'adorer et lui rendre le culte solennel ; mais Jéhova se manifestant ailleurs avait droit aux mêmes hommages. Or, nous le répétons, du moment qu'un acte quelconque du culte, et notamment le sacrifice, était à accomplir en dehors de la maison de Dieu, il n'y avait nulle raison pour que le prêtre seul eût qualité pour le poser ; le rituel du sanctuaire n'avait pas d'application en ce cas. Au ch. XXI v. 1 ss. du Deutéronome, ce ne sont pas les prêtres qui offrent la victime, bien que leur présence et le rôle qu'ils ont à remplir ne laissent pas de doute quant au caractère de l'immolation. L'auteur du

(1) *Le lieu du culte* p. 57 s.
(2) Deut. XXI 1 ss. Cfr. l. c. p. 58. Sur Lév. XVII voir ibid. pp. 47-56.

livre des Chroniques 1, XXI 18 ss. raconte avec les mêmes détails, bien que pas tout à fait dans les mêmes termes, que 2 Sam. XXIV 16 ss., l'histoire de l'autel élevé et des sacrifices offerts par David sur l'aire d'Ornan (1), sans éprouver le moindre besoin d'y mêler un prêtre. C'est s'abuser sans aucun doute, de croire que le Chroniste, aux vv. 28-30, qui d'ailleurs ne contiennent aucune allusion à l'absence du prêtre, cherche à excuser l'acte de David (2). Ceux qui interprètent en ce sens le passage en question, ne le comprennent pas bien. Le récit du sacrifice par lequel David obtient la cessation de fléau, se termine au v. 27. Les vv. 28 ss. renferment une notice sur la conduite ultérieure du roi. « En ce temps-là, David, *voyant que Jéhova l'avait exaucé sur l'aire d'Ornan le Jébuséen* (3), offrit en cet endroit. (Cependant) la tente de Jéhova que Moïse avait faite au désert et l'autel de l'holocauste se trouvaient alors sur la bâma à Gibéon. Mais David ne pouvait pas agir selon son habitude (4) pour honorer Dieu, parce que le glaive de l'ange de Jéhova l'effrayait. Et David dit : Ceci est la maison de Jéhova, de Dieu ; et ceci est l'autel de l'holocauste pour Israël. » Ainsi donc, David voyant que son sacrifice avait été agréable à Dieu, continua à pratiquer le culte en ce lieu saint ; il n'alla plus à Gibéon, parce que l'aire d'Ornan lui avait été indiquée par l'ange dont il redoutait le glaive exterminateur. Il marqua l'endroit où il avait vu l'ange comme l'emplacement du futur sanctuaire de Jéhova et de l'autel des holocaustes (5). — Il n'y a pas ici une explication ou une excuse du fait raconté au 2e livre de Samuël ; c'est un épilogue qui manque au récit de ce dernier.

(1) Ou Orena ou Arauna. Orthographe incertaine.

(2) Kuenen H C O, I p. 196.

(3) Il est à remarquer que le v. 28 lui-même suppose déjà accompli le sacrifice propitiatoire qui arrêta le châtiment.

(4) Litt. non poterat procedere coram seipso...

(5) Gibéon ne fut pas définitivement désaffecté ; car plus tard Salomon va y offrir des sacrifices solennels.

B. La place accordée au roi dans la célébration du culte.

Les termes dans lesquels il est fait mention, 1 Chron. XXI 28-30, du culte que David pratiqua par continuation sur l'aire d'Ornan, nous amènent à une autre catégorie de témoignages, attribuant à des laïques l'offrande de sacrifices, même au sanctuaire. C'est surtout à David et à Salomon que les textes, plus étendus pour ces deux règnes, semblent décerner l'honneur en question. 2 Sam. VI 17, 18, David offre des holocaustes et des victimes pacifiques devant l'arche introduite dans sa ville, comme il l'avait fait déjà pendant qu'on l'y transportait v. 13. A Gibéon Salomon offre des holocaustes à Jéhova 1 R. III 4 ; il le fait encore à l'occasion de la dédicace du nouveau temple à Jérusalem VIII 62-64. Il est intéressant de constater une fois de plus que l'auteur des Chroniques. lui aussi, décrit le rôle rempli par les rois dans la célébration du culte, en termes d'une vive sympathie ; il n'y voyait pas, évidemment, une infraction aux privilèges des prêtres lévitiques. Dire que le livre des Chroniques ne mentionne les sacrifices de David que comme des « exceptions » (1), c'est se contenter vraiment à trop peu de frais. Nous venons de voir que 1 Chron. XXI 28-30 renchérit sur le récit de 2 *Samuël* en nous montrant le grand roi, le réformateur du culte, le premier auteur du nouveau temple, l'organisateur de l'ordre sacerdotal et lévitique, consacrer aussi par les sacrifices qu'il continua à y offrir, l'aire d'Ornan comme emplacement de la future maison de Jéhova. En bien d'autres circonstances le livre des Chroniques complète en cette matière les renseignements contenus dans les livres historiques plus anciens. Qu'on lise la description de la Pâque solennelle célébrée à Jérusalem par le roi Josias 2 Chron. XXXV 1 ss., 18 ; l'histoire de la réforme célébrée par Ezéchias XXIX 20 ss., 23. Au ch. XXX v. 18 s. c'est Ezéchias qui intercède pour ceux qui célèbrent la Pâque d'une manière irrégulière. Pour ce qui regarde David et Salomon, le livre des Chroniques,

(1) Kuenen, l. c.

aussi bien que ceux de Samuël, nous montre le premier revêtu de l'ornement sacerdotal (2 Sam. VI 14, 1 Chron. XV 27), revêtu même du מעיל que le passage en question de 2 Sam. ne mentionne pas, et bénissant le peuple (2 Sam. VI 18, 1 Chron. XVI 2) ; il nous montre Salomon, devant l'autel, bénissant pareillement le peuple, implorant les faveurs de Jéhova pour le nouveau sanctuaire (1 R. VIII 22 ss., 2 Chron. VI 12 ss.). Ceux qui estiment que suivant le Chroniste l'intervention de David n'a lieu qu'à titre d'exception accidentelle, que pensent-ils de la manière dont ce même auteur raconte la dédicace du temple par le fils de David ? Le roi et toute la foule immolent des victimes sans nombre 2 Chron. VII 4 s. ; Salomon bénit le peuple VI 3, il sanctifie le parvis VII 7; c'est lui qui, en somme, préside à toute la cérémonie et célèbre l'inauguration de la maison de Dieu v. 8-10. Impossible de découvrir en tout cela l'ombre d'une tentative d'excuser Salomon; la description tout entière, ici comme au 1er livre des Rois, tend à sa louange. Lire encore 2 Chron. I 1-6. Chez Ezéchiël le prince est très bien traité également XLIV 3, XLV 7, 16, 17 ; ici, au v. 22 il est question du taureau que le prince doit offrir pour son péché et pour celui de tout le peuple ; vv. 23, 24 des holocaustes qu'il doit offrir tous les jours durant la fête des azymes ; au v. 25 ces prescriptions sont appliquées à la fête des tabernacles ; voyez en outre XLVI vv. 2 s., vv. 4 ss., 12 ss., où il est question de sacrifices à offrir journellement par le prince etc.

De toutes ces données il faut conclure que les auteurs bibliques, ceux qui écrivent après l'exil comme ceux d'avant, ceux qui écrivent dans un esprit sacerdotal comme ceux qui reflètent plutôt les idées des milieux populaires ou laïques, s'accordent à reconnaître au roi un rang tout spécial, une autorité réelle même dans les cérémonies sacrées. Le prince temporel, par là-même qu'il est le chef suprême de la nation, est aussi chargé de l'administration souveraine des choses du culte ; il est, à titre universel, le représentant de Jéhova dans le gouvernement de tous les intérêts publics ; d'autant plus que, marqué

par l'onction, il a lui aussi un caractère de sainteté. Cependant, en dépit du rôle étendu qui lui est attribué, non seulement dans l'organisation et l'administration, mais même dans la célébration du culte, le roi n'est pas prêtre ; il régit l'ordre sacerdotal sans en faire partie ; quand il en porte les insignes c'est à titre de privilège d'honneur. Nous verrons plus loin dans quel rapport se trouve à son égard le pontife suprême L'auteur du livre des Chroniques admet dans une très large mesure la participation active des rois issus de David aux performances de la religion officielle. Mais il connaît aussi la limite que les rois ne pouvaient franchir ; il est des actes relevant formellement et exclusivement de la fonction du prêtre : le roi Uzzia est châtié pour avoir prétendu offrir l'encens de sa main 2 Chron. XXVI 16 ss. L'offrande de l'encens est un office sacerdotal.

Ce principe ne se trouve certes pas méconnu dans le passage de Jér. XLI v. 5 qui parle des hommes de Sichem, de Silo et de Samarie qui venaient, portant dans la main des dons et de l'encens qu'ils voulaient offrir à la maison de Jéhova. Ils se proposaient de l'offrir par l'entremise du ministre du culte.

Bien des passages où l'offrande des sacrifices est attribuée aux rois, doivent pareillement de toute nécessité, de par les circonstances mentionnées dans le texte, s'entendre de la même manière. Ezéchiël, nous l'avons vu, met en termes aussi explicites et aussi nets que n'importe quel autre écrivain biblique, le prince lui-même en scène, personnellement, comme appelé à offrir des sacrifices ; cependant il ne l'entend pas en ce sens que le prince devrait accomplir ces actes sacrés de sa propre main ; nous apprenons incidemment XLVI 2 que les prêtres interviennent. Lorsqu'il est raconté que le roi Salomon *et toute la foule* immolaient des victimes sans nombre (1 R. VIII 5, 62), il ne faut naturellement pas se représenter tous ceux qui prenaient part à la manifestation, se livrant à ces égorgements. Il serait puéril, pour la même raison, de citer l'exemple « *des Bethsémites* » qui offrirent des victimes devant l'arche (1)

(1) Vr. encore Jug. XX 26 etc.

1 Sam. VI 14-15, pour prouver que le rôle de sacrificateurs n'était pas réservé aux prêtres. « Salomon immola comme victimes pacifiques vingt deux mille bœufs et cent et vingt mille brebis » (1 R. VIII v. 63) ; croira-t-on que le narrateur ait songé à mettre tout cela au compte personnel du roi, à l'exclusion de toute intervention des ministres du culte mentionnés vv. 3, 6, 10 ? Les mille holocaustes offerts à Gibéon par le même roi (1 R. III 4), ne l'ont certainement pas été de sa main. Wellhausen émet l'avis que lors de la dédicace du temple, Salomon aura sans aucun doute offert de sa propre main *le premier* sacrifice (1). On peut croire cela, si l'on y trouve plaisir ; on peut aussi n'en rien croire. Si les vingt et un mille neuf cent quatre-vingt dix-neuf bœufs qui restaient après l'offrande du premier, ont pu se dire offerts par Salomon alors qu'en réalité ils l'avaient été par d'autres en son nom, le premier pourra l'avoir été aussi ; le texte n'en sait rien. Il n'y a nulle ombre de raison d'interpréter en un sens aveuglément littéral la notice de 1 R. IX 25 sur les offrandes faites annuellement par Salomon aux trois grandes fêtes. Nous ne croyons pas davantage que David ait distribué de sa propre main, à tout Israël, hommes et femmes, les menues portions qui mettaient tout le monde en communication avec les sacrifices offerts et nous ne croyons pas non plus que David ait offert de sa propre main les nombreuses victimes pouvant suffire à une pareille distribution (2 Sam. VI 18 s.). Les critiques qui appellent notre attention sur les sacrifices célébrés par David au cours du passage de l'arche de la maison d'Obed-Edom au Sion, devraient nous expliquer comment ces cérémonies, entendues suivant leur interprétation, étaient compatibles avec certains autres détails rapportés dans le même récit. Les victimes étaient offertes de six en six pas (2 Sam. VI 13) ; il est raconté en même temps que David dansait devant l'arche de toutes ses forces aux sons de la musique v. 14. Le narrateur s'est-il représenté la scène sous ces traits inconcevables, qu'à

(1) *Prolegomena* p. 134.

chaque fois que les porteurs avaient fait six pas, David interrompait sa danse pour immoler un bœuf et une autre pièce de bétail ? Non, le récit du livre de Samuël doit être compris selon les termes employés 1 Chron. XVI 1, 2, où les sacrifices que « *l'on offrit* » sont en même temps attribués à David, le représentant du peuple entier en sa qualité de roi. Sans doute la narration doit être interprétée en ce sens que sur tout le parcours du cortège les victimes étaient disposées, prêtes à être offertes ; on les immolait au fur et à mesure du passage de l'arche sans que le roi et la procession eussent à interrompre leur marche. Les sacrifices sont atribués à David, parce que David avait pris ces mesures, que c'était sur ses ordres et avant tout en son nom qu'elles s'accomplissaient.

En toutes ces occasions, auxquelles on pourrait joindre encore les sacrifices offerts par Saül au Gilgal (1 Sam. XIII 9 ss. coll. X 8), il n'est pas plus nécessaire de concevoir le rôle du roi comme exclusif de l'intervention des prêtres, qu'il ne l'est en d'autres passages où la consultation des Urîm et Tummîm lui est personnellement attribuée, sans que personne songe à mettre en doute le caractère sacerdotal de cette fonction 1 Sam. XIV 37 ; XXIII 2 ; 2 Sam. II 1 ; V 19, 23 ; XXI 1. Dans le Lévitique I 2 etc. les sacrifices sont simplement attribués à ceux qui les font offrir, et cela avec d'autant plus de raison que ces derniers avaient également à intervenir dans les cérémonies. Nous convenons volontiers que les textes reconnaissent, en ces choses, une action plus considérable aux rois qu'aux autres laïques. Comme nous l'avons dit, cette participation spéciale aux cérémonies du culte dont les relations bibliques font honneur aux rois, ne leur revient pas seulement à raison du fait qu'ils ont p. e. à pourvoir aux besoins du service du temple, à fournir les victimes pour les sacrifices habituels (Ezech. XLV 17), mais à raison des privilèges d'honneur que leur assure leur caractère sacré de chefs de la nation et de représentants de Jéhova, à raison de l'autorité dont ils sont revêtus même dans l'ordre religieux. Certes les Hébreux ne connaissaient pas la séparation des pouvoirs ; la société ecclé-

siastique chez eux se confondait avec la société civile. Il ne s'ensuivait pas que le prince pût usurper *les fonctions* que la constitution théocratique réservait aux membres d'une caste déterminée. Les rois pouvaient abuser de leur autorité et de leurs privilèges, soit en les exerçant d'une manière contraire à l'esprit du Jahvisme, comme Achaz faisant établir dans le temple un autel façonné sur le modèle de l'autel idolâtrique qu'il avait vu à Damas (2 R. XVI 10 s.) ; soit en outrepassant positivement les limites que la Tora divine leur défendait de franchir, comme Uzzia prétendant offrir de sa main l'encens sur l'autel des parfums.

Quant à la conduite de Jéroboam I à Béthel (1 R. XII 33, XIII 1), il n'y aurait rien d'étonnant à ce que le récit biblique eût porté contre le persécuteur des prêtres lévitiques l'accusation qu'il usurpa personnellement leur office ; mais, comme Klostermann le fait observer (1), le texte actuel ne peut être en cette occasion suivi sans réserve. Nous croyons pour notre part que le v. 33 du ch. XII tout entier a été inséré pour servir de préparation à la scène décrite XIII 1, mal comprise d'ailleurs par l'auteur de l'interpolation. En ce dernier endroit Jéroboam était présenté comme עֹמֵד עַל־הַמִּזְבֵּחַ לְהַקְטִיר ; ces mots ne signifient point que le roi était debout *à* l'autel, mais *près* de l'autel, pour offrir, c'est à dire pour s'associer au sacrifice que les prêtres offraient de sa part et en son nom ; le contexte montre qu'au moment où l'homme de Dieu fit entendre ses menaces contre l'autel de Béthel, c'étaient les prêtres qui y faisaient l'office (v. 2). Au ch. XII v. 32 il avait été rapporté que « Jéroboam fixa au huitième mois, au quinzième jour du mois, la célébration du *hag*, à l'instar du *hag* de Juda ; *et qu'il offrit des sacrifices sur l'autel* (nouveau). C'est ainsi, continue le récit, qu'il fit à Béthel pour offrir des victimes aux taureaux qu'il avait installés ; et il établit à Béthel les prêtres des bâmôth constitués par lui. » Cette notice se rapporte aux institutions *permanentes* introduites par Jéroboam. Au v. 33 nous

(1) *BB. Sam. u Kön.* in 1 R. XII 33.

trouvons une transition artificielle à la scène concrète exposée XIII 1. Les termes de la transition sont empruntés en grande partie au v. 32, mais les mots ויעל על המז' y sont repris dans un autre sens, le verbe ויעל étant cette fois entendu à la forme kal (1), et non à la forme hiphil comme au v. 32. L'expression finale להקטיר XII 33 vient du ch. XIII v. 1. Le roi étant supposé debout sur les marches de l'autel pour offrir, d'après XIII 1, on a cru devoir l'y faire monter d'abord au verset précédent, intercalé ; la méprise était d'autant plus facile qu'il s'agissait en tout état de cause d'un acte sacrilège condamné par le récit. En réalité, comme le contexte l'indique, le roi ne faisait qu'assister au sacrifice. Au v. 4 du ch. XIII, nous lisons dans le texte actuel qu'ayant entendu l'imprécation par laquelle l'homme de Dieu proclamait la destruction imminente de l'autel sacrilège, le roi étendit la main « de l'autel » מעל המזבח, en criant :... — Klostermann remarque très justement, croyons-nous, que primitivement le texte doit avoir porté על המז' « vers l'autel » ; au lieu de traduire les paroles suivantes prononcées par le roi : « emparez-vous de lui » à savoir du prophète, il faudrait les entendre autrement : « tenez-le ! » à savoir l'autel, pour conjurer la réalisation de la menace. Le geste du roi avait en effet pour but de désigner un objet, comme la suite immédiate le montre ; or il est incroyable que le narrateur n'aurait pas exprimé dès l'abord cet élément essentiel de son idée. Il n'importait pas de dire *d'où* le roi fit le signe en question, mais *de quel côté* il le dirigea. — Quoi qu'il faille penser du cas de Jéroboam I, il semble certain que dans la notice 2 R. XVI 12 s. relative à Achaz, les verbes ויקרב, ויעל, doivent être compris à la forme hiphil. Il s'agit en ce passage de la consécration au culte, par l'autorité et l'initiative du roi, de l'autel nouveau élevé dans la cour du temple. Le v. 15 rapporte d'ailleurs que les sacrifices royaux devaient être comme les autres offerts par l'entremise des prêtres (2).

(1) Du moins à la fin du v. 33.

(2) Le v. 3 du même chap. ne nous oblige pas à croire p. e. qu'Achaz livra de ses propres mains son fils au feu, en l'honneur du Ba'al-Melek.

En somme l'argument que l'on tire, contre la compétence exclusive des prêtres en matière de sacrifices, des passages où les rois sont mis en scène comme faisant des offrandes ou immolant des victimes à l'autel du sanctuaire, pourrait aussi bien servir, suivant la remarque de Movers, à prouver que, d'après Gen. XL 22, les Pharaons étaient en Egypte les bourreaux en chef ; et que d'après Jo. XIX 1, les proconsuls romains avaient le privilège de pouvoir appliquer de leur main le supplice de la flagellation au délinquant (1). Le fait que les textes parlent des sacrifices offerts par Achaz, dans les mêmes termes où ils le font de Saül, David, Salomon, enlève du reste toute importance à ces observations, pour le point en question ; il est trop évident en effet qu'à l'époque d'Achaz l'ordre sacerdotal était parfaitement constitué et ses fonctions et prérogatives héréditaires définitivement fixées. Ce n'est pas notre intention de soutenir qu'en Israël, plus qu'ailleurs, la pratique ait toujours été l'exact reflet et l'application pure des principes. Malgré ce que nous venons de dire sur la nécessité de compléter en bien des cas les renseignements sommaires fournis par les récits bibliques, nous sommes convaincu que sous l'Ancien Testament comme sous le Nouveau, chez les Hébreux comme chez tous les peuples, la rigidité des institutions n'était bien souvent que relative, surtout quand l'intérêt ou les prétentions des souverains étaient en cause.

C. Le rôle de Samuël comme prêtre.

Il est un cas où l'offrande d'un sacrifice, au lieu même du culte en une circonstance solennelle, semble attribuée formellement à un personnage étranger à la race sacerdotale. Samuël n'appartenait ni à la famille dont Eli fut le chef, ni à celle qui fut représentée un peu plus tard par Sadoq. Cependant 1 Sam. VII 9 s. il est raconté que sur la Mispa, où le peuple s'était assemblé pour adresser ses supplications à Jéhova, Samuël

(1) *Untersuch. über d. Chron.* p. 276.

offrit un holocauste ; et les termes dans lesquels la notice est conçue font bien l'impression qu'il l'offrit de ses propres mains (1). Pour l'auteur du récit Samuël exerce ici une fonction qui convenait entièrement à son caractère. Seulement il est à remarquer que le personnage est investi d'un rôle exceptionnel. Il n'est pas seulement juge d'Israël ; il est prophète et homme de Dieu ; et de plus, il avait grandi parmi les prêtres du sanctuaire de Silo. Grâce à sa consécration au service divin et à son éducation, il avait été en quelque sorte associé au collège des prêtres à Silo, comme membre d'adoption. Non pas que sa mère l'eût destiné à la carrière sacerdotale en l'offrant à Eli (2) ; d'une pareille intention il n'y a pas d'indice dans l'histoire de sa naissance ; l'enfant avait été voué au naziréat (1 Sam. I 11) ; il n'y a pas un mot non plus, soit au ch. II dans le discours de l'homme de Dieu, soit au ch. III dans les menaces renouvelées de Jéhova, d'où l'on puisse conclure que jamais on ait attribué à Samuël la succession de Eli ; en fait, de la maison de Samuël ou des héritiers de sa vocation, la tradition n'a gardé aucun souvenir. Que l'enfant portât comme ministre d'Eli l'éphod de lin (II 18), en cela il n'y avait pas une marque de destination au sacerdoce ; cet habit se portait aussi comme insigne d'une relation habituelle d'une autre nature avec l'exercice du culte ou comme livrée d'honneur, ainsi que nous le voyons par l'exemple de David (2 Sam. VI 14) ; et ceux qui insistent sur le petit *pallium* מְעִיל que la sollicitude de sa mère procurait par intervalles au jeune Samuël (3), ne pourraient perdre de vue que d'après le livre des Chroniques, qui renchérit en cela sur le récit de *Samuël*, David lui aussi portait le meʿil, outre *l'éphod bad*, lors du transport solennel de l'arche au Sion ; de cette donnée on ne conclura pas que l'auteur des Chroniques

(1) Il n'est pas impossible toutefois que l'acte de Samuël soit à compter parmi les sacrifices extra-rituels dont nous avons parlé plus haut. Il n'est pas rapporté en termes explicites que le sacrifice fut offert sur l'autel du sanctuaire.

(2) Wellh. *Composition* p. 238 ss. ; *Prol.* p. 137.

(3) Wellh. *Prol.* p. 137 ; Rob. Smith *Old Test.* p. 270.

considérait David comme prêtre ou comme pontife suprême. Dans la mission qu'il remplit parmi le peuple d'Israël, Samuël ne nous apparaît point comme prêtre au même titre que ceux qui appartenaient à la maison de Sadoq ou à celle de Eli ; il n'est point préposé à la garde ou à l'administration du sanctuaire, ou, si l'on veut, d'un sanctuaire quelconque ; il ne remplit pas une fonction ordinaire dans l'organisation religieuse de la nation ; jamais la relation de ses actes ne lui donne le titre de *kôhen*. Mais il n'est point étonnant que son enfance et les années de sa jeunesse écoulées à Silo, les marques exceptionnelles de la faveur divine dont il fut ici l'objet, lui communiquèrent, à côté de son pouvoir comme Juge et de sa vocation de prophète ou de voyant, une participation au prestige et aux privilèges sacerdotaux de sa famille d'adoption.

D'après des traditions reproduites par les Chroniques, Samuël était lévite de la famille de Qehath (1 Chron. VI 13, 18). La notice de 1 Sam. I 1 ne contredit nullement cette donnée, même à prendre celle-ci au sens rigoureux. Les lévites, dispersés par le territoire, étaient rattachés naturellement, quand il s'agissait d'indiquer leur lieu d'origine, à l'endroit où leur famille était fixée (1). Samuël était originaire de la montagne d'Ephraïm ; il était issu d'une famille venue d'Ephrata ; or la montagne d'Ephraïm était habitée par des lévites qui entretenaient des rapports avec Bethléhem (Ephrata) (Jud. XIX 1) et ici même, en effet, des lévites se rencontrent (Jud. XVII 7). C'étaient notamment les membres de la famille de Qehath qui avaient leur séjour sur la montagne d'Ephraïm (Jos. XXI 20 s.). Ces renseignements concordent en tous points avec l'information du livre des Chroniques sur Samuël (2). Baudissin conteste la valeur historique de la tradition consignée par les Chroniques, parce que, dit-il, Samuël lévite n'eût pas dû être voué par sa mère au service de la maison de Dieu (3). Mais n'est-il pas

(1) Vr. Jug. XVII, 7. — D'après Klostermann *Geschichte* p. 136 la généalogie lévitique de Samuël exprimerait l'idée de l'incorporation de sa famille dans la tribu sacrée. Voir plus haut p. 25, 39, 68, 242, 250 s.

(2) Movers *Untersuchungen* p. 275.

(3) *Geschichte d. Alttest. Priest.* p. 189.

évident, au contraire, que l'origine lévitique de la famille ne fait que mieux rendre compte de la forme que revêt pour le jeune Samuël sa consécration à Dieu ? A moins qu'on ne s'imagine que les enfants de lévites étaient généralement portés au sanctuaire, dès l'âge de trois ans. Sans doute, le fait qu'il appartenait à la descendance de Qehath par Izhar, ne pouvait suffire à justifier, aux yeux du Chroniste surtout, le caractère sacerdotal attribué dans une certaine mesure à Samuël, et c'est ce qui protège la donnée généalogique en question contre le soupçon qu'elle pourrait n'être qu'une fiction tendancieuse. Il n'en est pas moins vrai, que son origine lévitique ne pouvait que contribuer à amener Samuël, à la faveur des circonstances qui marquèrent le début de sa carrière, au rôle d'un prêtre de vocation personnelle.

§ 3. *Le titre de* prêtre *attribué à des laïques ; les fils de David.*

Nous en avons déjà fait la remarque ; ce serait sans aucun doute une erreur de croire que, pour l'organisation et le recrutement de l'ordre sacerdotal, comme à d'autres points de vue, une régularité parfaite et un scrupuleux respect des institutions présidèrent toujours à la pratique chez les anciens Hébreux. Ce que certaines familles tentèrent inutilement de faire à l'époque du retour (*Esdras* II 61-63), d'autres, peut-être moins fondées, auront pu le faire avec moins de peine et plus de succès en des temps plus propices. Il est cependant l'un ou l'autre fait qui doit ici fixer notre attention et que l'on a d'ailleurs coutume de relever. Si les textes semblent reconnaître à Samuël un caractère sacerdotal sans lui donner le titre de prêtre ; d'autre part le titre est, dit-on, donné à des laïques que l'on s'étonne de voir ainsi inféodés au clergé. Outre les cas prétendus dont il a déjà été question et sur lesquels nous n'avons plus à revenir, on nous en signale encore deux ou trois à l'effet de prouver qu'anciennement il n'y avait point de ligne de démarcation nettement tranchée entre prêtres et laïques.

Remarquons avant tout qu'il faut encore ici se garder de

mêler des questions disparates. On sait que la tribu de Lévi n'était une *caste* sacerdotale que dans un sens large. La loi ne défendait pas p. e. aux lévites ou aux prêtres, ni même au grand prêtre, de prendre en mariage une fille d'une autre tribu (1). Il n'est d'aucun effet pour établir la confusion des rangs parmi « l'ancien Israël », de citer le fait que le fils de Sadoq occupait une haute fonction dans l'administration du royaume, 1 R. IV 2 (2). Cela n'était nullement contraire à la Loi ni même aux usages postexiliens. Qu'on songe à Esdras lui-même qui revient de Suse à Jérusalem comme chargé de pouvoirs d'un roi païen et qui nous est en même temps présenté comme membre de la famille des grands prêtres. Les descendants de Mattathias furent à la fois grands prêtres, commandants d'armée et rois. Au livre des Nombres XXXI 6, Pinehas, le fils d'Eléazar, apparaît lui aussi comme chef d'armée. Le livre des Chroniques n'éprouve aucune difficulté à compléter les données du livre des Rois sur Benaja, le capitaine de David, en l'appelant fils de Joïada *le prêtre* (3). Nous nous demandons à ce propos si l'Achimaas, cité 1 R. IV 15 comme préfet du territoire de Nephtali, ne serait pas lui aussi à identifier avec son homonyme, fils de Sadoq ? Ce qui nous le fait penser, c'est qu'il était gendre de Salomon, et puis que son nom n'est pas accompagné d'une indication généalogique comme ceux des personnages parmi lesquels il se trouve énuméré. L'auteur semble supposer le nom bien connu ; or l'Achimaas bien connu, c'est le fils de Sadoq. Cet Achimaas, d'après la tradition, succéda à son père dans la dignité de grand prêtre. Rappelons-nous enfin la catégorie des lévites *magistrats et juges*, et notamment le passage 1 Chron. XXVI 30, 32.

Les cas de situation inverse sont plus intéressants à consi-

(1) Lev. XXI 14 ; et pour la portée de l'expression מעמיו cfr. vv. 1, 4. — L'usage semble avoir renchéri sur la loi après l'exil. Vr. la version des LXX Lev. XXI 13 ; Phil. de Mon. 2. 11 ; Jos. c. Ap. I. 7 ?

(2) Wellhausen *Proleg.* p. 133.

(3) 1 R. IV 4, 1 Chron. XXVII 5 etc. Ajoutons que dans le passage 1 R. le texte n'énonce pas l'office de Azarjahu fils de Sadoq, à moins de lui appliquer à lui aussi en même temps qu'eux deux suivants l'attribut de ספרים.

dérer. Zabud, le fils de Nathan (1 R. IV 5), Ira le Jaïrite (2 Sam. XX 26), les fils de David (2 Sam. VIII 18), sont nommés *prêtres* dans le texte, sans qu'on puisse voir ce que ces prêtres avaient de commun avec la tribu de Lévi.

Pour Ira aussi bien que pour Zabud, on pourrait hésiter à affirmer qu'ils étaient étrangers à la tribu lévitique. On ne sait au juste de quel Nathan Zabud est nommé le fils 1 R. IV 5. Wellhausen suppose que le Nathan en question n'est autre que le prophète (1) ; Baudissin assure que c'est un fils de David mentionné 2 Sam. V 14 (2) ; ne pourrait-ce pas à la rigueur être un troisième, inconnu ? Est-il sûr, d'ailleurs, que le prophète Nathan n'appartenait pas à la tribu de Lévi ? Pour Ira, on se demande s'il ne serait pas à identifier avec Ira le Jattirite nommé 2 Sam. XXIII 38 ; certains auteurs rappellent à ce propos que Jattir en Juda était une ville lévitique (3). Ces suppositions n'avancent pas la solution du problème. Ira pour David, Zabud pour Salomon, sont nommés prêtres dans les mêmes conditions que les fils de David 2 Sam. VIII 18. Il semble que les trois cas soient absolument de même nature.

Il est remarquable que les trois fois, les prêtres en question figurent dans une énumération de dignitaires où Sadoq et Abjathar viennent d'être mentionnés comme « les prêtres », c'est-à-dire les chefs de l'ordre sacerdotal. 2 Sam. VIII 18 les fils de David sont séparés de Sadoq et Abjathar par deux autres titulaires ; 1 R. IV 5 Zabud en est séparé également par un autre ; 2 Sam. XX 26 Ira les suit immédiatement, mais il n'est pas compris avec eux dans le même énoncé ; l'attribut est appliqué séparément aux deux chefs de l'ordre sacerdotal d'un côté et à Ira de l'autre. Pourquoi ?... (4) Dans les conditions indiquées, les fils de David, Ira le Jaïrite et Zabud fils

(1) l. c.

(2) *Alttest. Priest.* p. 191.

(3) Baud. p. 192.

(4) D'autre part il est à remarquer que la particule וגם avant la mention de Ira, introduit ce personnage comme prêtre au sens propre du mot (Dillmann-Ryssel *Ex. Lev* p. 503) : « Sadoq et Abjathar étaient prêtres ; et Ira le Jaïrite *aussi* était prêtre de David ».

de Nathan font assez étrange figure à côté de Sadoq et d'Abjathar. Bien plus, tandis que ces derniers paraissent souvent sur la scène dans l'exercice de leurs fonctions sacrées, jamais on ne trouve la moindre mention des fils de David p. e., dans une description ou un récit se rapportant à une cérémonie du culte. Ni comme ministres de l'autel, ni comme gardiens de l'arche, ni comme consulteurs de l'oracle, ni comme administrateurs ou serviteurs d'un sanctuaire quelconque, les fils de David ne se font connaître ; leur père, à ce point de vue même, se signale beaucoup plus qu'eux. Cependant les princes de la famille royale ne peuvent pas avoir manqué d'occasions de se produire. Notons que Ira est nommé *prêtre de David* ; Zabud de même, *prêtre ami du roi* ; les fils de David sont nommés prêtres en termes absolus (1).

Il n'est pas étonnant que les auteurs soient assez partagés dans les explications qu'ils proposent de ces notices embarrassantes. Il en est, comme nous l'avons dit, qui en concluent simplement à l'absence de distinction généalogique, en ces temps reculés, entre laïques et clergé. La conclusion n'est pas fondée ; il est clair que les textes en question eux-mêmes mettent les prêtres de l'espèce de Sadoq et d'Abjathar sur une autre ligne que ceux de l'espèce des fils de David, et les récits qui se rapportent aux règnes de David et de Salomon sont incompatibles avec cette théorie.

Ewald (2) pensait que les rois avaient la faculté de s'adjoindre, outre le pontife suprême, un prêtre domestique, comme « ami », lequel remplissait les fonctions de ministre des intérêts spirituels. Il ajoute que c'était là certainement le rôle de Zabud auprès de Salomon ; et probablement aussi celui de Ira auprès de David. — Et les fils de David 2 Sam. VIII 18 ? Pour que le prétendu ministre du culte, auquel cette hypothèse a recours, pût être appelé « prêtre », Ewald suppose sans doute qu'il

(1) Klosterm. dit que pour eux aussi il faut lire 2 Sam. VIII 18 · כהני המלך ou כהני מ׳. Il peut être vrai qu'il faille comprendre ainsi ; mais le texte n'offre aucun indice en faveur du changement proposé par K.

(2) *Gesch. d. V. Israël* III (Zw. Ausg.) p. 335.

devait être de la tribu de Lévi ; c'est pourquoi il sépare le cas des fils de David de ceux de Ira et de Zabud. Mais de la coutume dont parle cet auteur, il n'est nulle part fait mention dans l'histoire, on n'en retrouve aucune trace quelque peu reconnaissable. Auprès de David et de Salomon notamment, ce sont Abjathar et surtout Sadoq qui figurent toujours comme conseillers intimes. L'influence de Zabud aurait été nulle, à la cour de Salomon, à côté de celle de Sadoq ; autant comme « ami » du roi que comme ministre des intérêts religieux, son rôle eût été pour le moins superflu.

Ailleurs (1) Ewald, parlant des fils de David, estime que ceux-ci étaient prêtres « seulement quant à la dignité et à l'occasion d'assemblées solennelles, et encore quant aux insignes » ; il ajoute que les fils de Saül n'avaient pas encore été l'objet d'une distinction de ce genre ; que la chose est mentionnée comme une nouveauté pour les fils de David. Il aurait pu ajouter que la soi-disant *innovation* disparaît après David sans laisser de traces. Baudissin n'hésite pas à affirmer que Zabud fils de Nathan aura été prêtre dans le même sens (2) ; le sacerdoce aurait été attribué aux princes de la famille royale et à d'autres dignitaires de l'état comme un titre d'honneur. Baudissin n'admet point l'assimilation de Ira le Jaïrite aux fils de David et à Zabud le fils de Nathan, pour la raison que Ira est présenté comme prêtre dans le même sens que Sadoq et Abjathar : « Sadoq et Abjathar étaient prêtres et Ira *aussi* était prêtre de David ». Fort bien ; mais Zabud est nommé prêtre absolument dans les mêmes conditions ; si la particule *aussi* fait défaut à côté de son nom, c'est grâce à la circonstance purement accidentelle que dans la liste de 1 R. IV 2 ss. Sadoq et Abjathar ne sont pas nommés immédiatement avant Zabud. Nous rappellerons tout à l'heure que la liste dans laquelle figurent les fils de David est absolument la même que celle où

(1) *Alterthümer* Zw. Ausg. 1854 p. 305 : Die Söhne Davids.... waren Priester : nämlich bloss der Würde und bei feierliche Versammlung, also auch der Kleidung nach.

(2) *Alttest. Priest.* p. 192.

Ira est mentionné et que celui-ci y prend la place de ceux-là. Que le nom de kôhen ait jamais servi de titre purement honorifique chez les Hébreux, c'est une supposition difficile à admettre ; et c'est dans nos listes qu'on s'attendrait le moins à retrouver un écho d'un usage pareil, puisque ces listes nous offrent une énumération des titulaires des principales *charges* publiques. Que chez les Phéniciens les membres de la famille royale remplissaient souvent les fonctions sacerdotales, c'est là une institution absolument différente de celle que l'on prétend reconnaître dans les titres honorifiques dont les fils de David ou d'autres dignitaires auraient été porteurs. Nous savons au reste très bien que l'institution phénicienne n'existait pas chez les Hébreux.

Pour établir que la dénomination de *prêtre* dans les textes qui nous occupent, doit être prise au sens propre du mot, Gesenius (1) part de la manière dont Ira est associé aux deux chefs de l'ordre sacerdotal. Il arrive ainsi pour Ira et Zabud au même résultat que Ewald. Pour les fils de David, il trouve que le cas est difficile et essaie de rendre compte de leur sacerdoce par cette considération, que peut-être ils étaient chargés du soin du culte privé de la maison du roi *(fortasse sacra privata facientes)*. Il est d'abord à remarquer que par malheur c'est précisément pour les fils de David que le texte affirme le caractère sacerdotal en termes absolus. Pour Ira et Zabud il est dit qu'ils étaient prêtres *du roi* ; on pourrait peut-être, à la rigueur, voir une restriction ou une note de spécification dans cette formule. Mais les fils de David sont appelés prêtres purement et simplement : « et les fils de David étaient prêtres ». Si l'auteur avait eu formellement en vue l'administration des « sacra privata », n'aurait-il pas eu un mot pour marquer ce rôle tout spécial ? Ensuite Ira, qui est mis, dit-on, sur le même rang, ou qui du moins est appelé prêtre au même sens que Sadoq et Abjathar, correspond absolument, pour la place qu'il occupe dans la liste où il figure, aux fils de David mentionnés,

(1) *Thes.* sub v. כהן (p 663).

nous le répétons, dans un autre exemplaire de la même liste ; il ne semble donc pas permis d'établir une distinction entre le sacerdoce de Ira et celui des fils de David. Enfin, il est fâcheux pour l'hypothèse que nous puissions si difficilement nous rendre compte de ce que représentaient les « sacra privata » de la maison du roi, et surtout du rôle que les princes y pouvaient tenir. Les rois, apparemment, n'avaient pas d'autre sanctuaire que celui de l'arche qui s'élevait à proximité de leur palais ; c'est là qu'ils allaient adorer Jéhova, même pour satisfaire leur dévotion personnelle, comme David 2 Sam. VII 18, XII 20, Ezéchias 2 R. XIX 1, etc. ; et ce sanctuaire était desservi par les prêtres lévitiques ; ceux-ci d'ailleurs étaient à la disposition du roi pour tous les services comportant l'intervention des ministres du culte.

Il est des auteurs, comme Movers (1), qui croient que le mot *kôhen* n'est pas à entendre au sens de « prêtre » dans les passages en question de 2 *Sam.* et de 1 *Rois*. Appuyé notamment sur la signification de l'arabe *kâhin*, employé au sens de *chargé d'affaires de qq'un*, Movers pensait que les fils de David, Ira le Jaïrite et Zabud fils de Nathan sont appelés *kôhanîm* au sens propre et primitif de l'expression, comme serviteurs de la cour, ministres associés au roi. Klostermann de même traduit *kôhen*, aux trois endroits (2), par *Vertreter*, *Stellvertreter*, ce qui l'oblige à suppléer 2 Sam. VIII 18, la mention du roi qui manque dans notre texte. Gesenius se rangeait en partie à cette opinion, pour ce qui concerne les fils de David. Ces auteurs trouvent dans 1 Chron. XVIII 17 la paraphrase plus ou moins complète et exacte de la notion qui leur semble répondre au mot kôhen dans les passages en discussion. A l'endroit cité, parallèle à 2 Sam. VIII 18, l'auteur des Chroniques ne dit pas que les fils de David étaient « prêtres », mais qu'ils étaient « les premiers aux côtés du roi » הראשונים ליד המלך. De même les LXX traduisent 2 Sam. VIII 18 : καὶ οἱ υἱοὶ Δαυὶδ αὐλάρχαι ἦσαν, une version sur laquelle

(1) *Krit. Untersuchungen* p. 303 s.
(2) *BB. Sam. u. Kön.* in ll.

Gesenius remarque toutefois prudemment que peut-être elle dépend de 1 Chron. XVIII 17. Il se peut que la signification primitive du mot kôhen soit celle de serviteur, de ministre ; mais dans l'Ancien Testament tout entier, dans les parties reconnues les plus anciennes comme dans les autres, il est toujours employé au sens déterminé de *prêtre*, de *ministre du culte ;* il l'est notamment, pour Sadoq et Abjathar, dans les textes mêmes où l'on prétend découvrir une exception. L'interprétation de Movers et de Klostermann nous paraît inadmissible.

Aucune des explications données n'est de nature à nous satisfaire ; nous avouons d'ailleurs volontiers que n'avons pas mieux à proposer que les autres. Seulement nous ne parvenons pas non plus à nous rallier aussi aisément que les auteurs dont nous avons rapporté les avis, à la supposition de la parfaite intégrité de ces bouts de liste, où, parmi les hauts fonctionnaires des cours de David et de Salomon, nous trouvons d'abord énumérés *comme prêtres* Sadoq et son collègue, puis les fils de David ou tel autre personnage également *comme prêtres !* Il nous semble que l'on n'a pas suffisamment pris garde à ce que ce phénomène a d'étrange et de suspect (1). La chose est particulièrement choquante 2 Sam. VIII 17, 18 où Sadoq et son collègue d'un côté, les fils de David de l'autre, sont présentés en termes absolus comme chargés des fonctions sacerdotales. Quant à Ira, 2 Sam. XX 26, il est vrai que sa mention est rattachée à celle de Sadoq et d'Abjathar par la particule וגם ; mais ce détail n'a pas la valeur qu'on est porté à lui attribuer au premier abord. En effet les dignitaires énumérés sont les mêmes, sauf l'orthographe d'un ou deux noms, 2 Sam. VIII 16 ss. et XX 23 ss. ; seulement en ce dernier endroit, Sadoq et Abjathar n'occupent pas le même rang dans la liste ; ils sont nommés cette fois en avant-dernier lieu ; il se peut très bien que le particule וגם doive son origine uniquement au change-

(1) Rappelons toutefois l'avis de Hitzig d'après lequel les כהנים en question seraient le résultat d'une faute de copiste, pour סכנים (*Die Psalmen* II 1865 p. 318).

ment amené dans l'ordre des noms. Voici l'énumération telle qu'elle se présente aux deux endroits parallèles :

2 Sam. VIII 16 ss.	2 Sam. XX 23 ss.
1. Joab, fils de Seruja, chef de l'armée.	1. Joab chef de *toute* l'armée.
2. Jehoschaphat, fils d'Achilud, *mazkir*.	2. Benaja, fils de Jehojada commandant des Kerethi et des Pelethi.
3. Sadoq fils d'Achitob et Abjathar fils d'Achimelek (1), prêtres.	[3. Adoram directeur des travaux ; — cfr. *Adoniram* 1 R. IV 6 !]
4. Seraja, *sopher*.	4. Jehoschaphat, fils d'Achilud, *mazkir*.
5. Benaja fils de Jehojada, commandant des *Kerethi* et des *Pelethi*.	5. Se(ra)ja *sopher*.
6. Les fils de David, prêtres.	6. Sadoq et Abjathar, prêtres.
	7. Ira le Jaïrite, prêtre *aussi*.

La liste de 2 Sam. XX renferme un nom de plus, celui de Adoram, forme corrompue de Adoniram, directeur des travaux, probablement emprunté à la liste des fonctionnaires de Salomon (1 R. IV 2 ss.) ; cette dernière renferme d'ailleurs d'autres noms figurant parmi les ministres de David 2 Sam. VIII ; il est possible qu'Adoniram soit aussi à sa place 2 Sam. XX. Pour tous les noms énumérés 2 Sam. VIII, les deux listes que nous venons de mettre en parallèle sont identiques, sauf en ce qui concerne les prêtres distincts de Sadoq et d'Abjathar ! Dans le tableau du chapitre XX on remarque une tendance à rapprocher les fonctions de même genre ; Benaja se trouve reporté immédiatement après Joab ; Sadoq et Abjathar sont ramenés immédiatement avant l'autre prêtre. Dans le premier cas l'opération a occasionné une modification du texte pour l'énoncé de la charge de Joab ; il est nommé ici chef de *toute* l'armée, à la différence de Benaja qui est commandant du corps de garde. Dans le second cas une modification analogue s'est

(1) Le texte porte *Achimelek fils d'Abjathar*. Il faut intervertir le rapport entre les deux personnages.

produite par l'addition de la particule *aussi* à la mention de Ira. La surprise que l'on éprouve à voir énumérer, à côté de Sadoq et d'Abjathar, d'autres dignitaires chargés des fonctions de prêtre, augmente en présence de la circonstance que ces prêtres distincts sont les seuls personnages qui diffèrent entre eux dans les deux tableaux. Les fils de David avaient-ils été démis de leurs fonctions ou privés de leur titre de *kôhanîm*? Notre attention est ensuite attirée sur les défectuosités du texte dans les deux passages. 2 Sam. VIII 18 nous lisons : et Benaja fils de Jehojada *et* les Kerethi et les Pelethi et les fils de David étaient prêtres ; au lieu de : Et Benaja... *chef des* (על) Kerethi.... Au ch. XX le Kethib a כרי au lieu de *Kerethi* ; nous y trouvons ensuite Adoram au lieu de Adoniram ; Scheja (Qerê *Scheva*) au lieu de Seraja ; pour les deux chefs de l'ordre sacerdotal, par contre, la simplification du texte a occasionné une correction réfléchie. On est amené à se poser la question ; *que faut-il penser de l'authenticité de la mention des fils de David, ou de Ira le Jaïrite, comme prêtres?*

Généralement on s'accorde à voir dans la leçon du livre des Chroniques rapportée plus haut, une paraphrase ou même un escamotage de la donnée de 2 Sam. VIII 18 ; le Chroniste, ajoute-t-on souvent, aurait éprouvé le besoin de supprimer la mention du sacerdoce des fils de David, comme incompatible à ses yeux avec la théorie de la compétence exclusive des fils d'Aaron ; et de la remplacer par cet attribut plus inoffensif : les fils de David étaient « les premiers auprès du roi » הראשונים ליד המלך Nous avons déjà eu plus d'une fois à constater que l'auteur des Chroniques n'avait pas, en réalité, les scrupules et les finesses qu'on lui suppose avec tant de complaisance, le plus souvent sans aucun examen. Pour le cas présent, nous affirmons sans hésiter, bien que nous ne puissions en appeler à l'avis d'aucun critique, que le texte du Chroniste est beaucoup plus satisfaisant que celui du livre de Samuël ; non seulement parce que nous ne nous y heurtons pas à la deuxième catégorie de dignitaires-prêtres, mais à raison même de son énoncé. Les termes dans lesquels est exprimé 1 Chron. XVIII

17, le rôle rempli par les fils de David, sont entièrement conformes au ton et à la tournure des membres précédents de l'énumération, où l'attribut se trouve toujours simplement juxtaposé au sujet, sans recours au verbe auxiliaire. La phrase employée 2 Sam. VIII 18 pour les fils de David, tranche au contraire d'une façon manifeste sur le reste du tableau. Ce brusque changement de tournure ne se comprendrait que si les fonctions de prêtre avaient été envisagées par l'auteur comme ne tombant pas, de leur nature, dans la série des charges publiques dont la liste était à communiquer ; en d'autres termes, si la donnée relative aux prêtres avait eu le caractère d'un supplément ajouté à la liste. Mais tel n'est pas le cas, puisque Sadoq et Abjathar comme prêtres sont présentés sur la même ligne que les autres dignitaires ! Cette observation s'applique peut-être avec plus de force encore à 2 Sam. XX 26 où l'association de Ira le Jaïrite à Sadoq et Abjathar, dans les termes où elle est faite, a plutôt l'air d'un hommage rendu à ce personnage que d'une simple réponse à la question, la seule supposée ici, de savoir quels étaient les titulaires des différents postes en vue. Si la leçon du livre des Chroniques avait figuré au livre de Samuël, et celle de ce dernier livre dans les Chroniques, nous croyons que nul n'aurait jamais songé à contester la donnée que les fils de David étaient bien les ראשׁנים ליד המ׳; mais que plus d'un n'aurait pas manqué cette occasion de signaler l'incohérence du Chroniste.

Pour les raisons que nous avons indiquées tout à l'heure, nous sommes d'avis en outre que les textes 2 Sam. VIII 18ᵇ et 2 Sam. XX 26 doivent être considérés comme issus d'un même texte primitif. L'élément commun aux deux passages, eu égard aux conditions générales des listes où ils figurent, ne s'accommode point de leurs éléments divergents ; de même que la divergence entre ces derniers ne fait qu'augmenter la suspicion contre l'élément commun. Quel était le texte primitif et comment le double changement peut-il s'y être introduit ? A cette question on ne peut répondre que par des conjectures ; nous avons déjà laissé deviner le nôtre.

Considérons à ce propos le phénomène déjà relevé 2 Sam. VIII 17. Nous avons constamment, dans notre exposé, parlé de Sadoq et d'Abjathar comme les deux chefs du sacerdoce sous David ; l'histoire nous oblige en effet à maintenir ces deux noms. Mais dans notre liste, au lieu de Sadoq fils d'Achitob et *Abjathar fils d'Achimelek*, nous lisons : *Achimelek fils d'Abjathar*. La relation doit être intervertie ; la leçon actuelle est fautive. Or 1 Chron. XVIII 16, nous trouvons de même : ......*Achimelek fils d'Abjathar*. Il semble tout naturel, à première vue, d'expliquer la leçon des Chroniques, comme dérivée de celle de 2 Sam. à l'endroit parallèle. Cependant cette manière de voir n'est pas, croyons-nous, conforme à la réalité. Plus loin, à trois reprises, l'auteur des Chroniques suit encore la version d'après laquelle Abjathar aurait été le père d'Achimelek, et celui-ci le collègue de Sadoq sous David, 1 Chron. XXIV 3, 6, 31. Il n'est pas vraisemblable, quoi qu'on en ait dit, qu'en ces derniers endroits le Chroniste a été simplement induit en erreur par la notice de 2 Sam. VIII 18. Si mauvaise opinion que l'on ait de l'historien postexilien, on doit supposer qu'il savait lire et qu'il avait lu les livres de Samuël et des Rois, déjà parfaitement constitués et divulgués à son époque ; pas moins qu'aucun de nous, il a pu et dû s'apercevoir qu'Achimelek y était présenté comme le prêtre du règne de Saül ; qu'Abjathar, dans une vingtaine d'endroits où il est question de lui, y est toujours connu comme le fils d'Achimelek et son successeur, comme le collègue de Sadoq, comme le prêtre du règne de David qui fut frappé de disgrâce par Salomon. Ce n'est pas la mention isolée d' « Achimelek fils d'Abjathar » dans la liste de 2 Sam. VIII, qui aurait pu à cet égard lui donner le change sur toute la suite des récits touchant les règnes de Saül, de David et de Salomon. Pour expliquer l'anomalie de 1 Chron. XXIV 3 ss., qui, soit dit en passant, n'affecte en rien les faits sur lesquels porte le jugement de l'auteur, il faut supposer que celui-ci a puisé sa relation à une source qui offrait une version différente des événements qui marquèrent les premiers temps de la royauté et qu'il reproduisit

cette version telle qu'il la trouva. Ailleurs en effet le Chroniste associe Abjathar à Sadoq 1, XV 11 ; cfr. XXVII 34. Un fait qui mérite d'être signalé à cette occasion, c'est que dans l'évangile de S. Marc II 26 la visite de David au sanctuaire de Nob est également supposée se rapporter au pontificat d'Abjathar au lieu d'Achimelek. Ici encore on peut reconnaître l'influence de la version, remontant sans doute à une époque ou un milieu où certains documents anciens étaient d'un accès moins aisé, suivant laquelle Abjathar figurait comme père d'Achimelek. La notice généalogique de 2 Sam. VIII 17 ne doit pas être portée, du moins pour sa reproduction en ce passage, au compte d'un copiste distrait ; elle remonte à une source commune avec celle de 1 Chron. XVIII 16, peu importe quelle ait été la cause de la méprise dans la source en question. Il devient dès lors plus que probable que les deux tableaux des dignitaires de la cour de David 2 Sam. VIII 16 ss. et 1 Chron. XVIII 15 ss. avec le récit auquel ils sont annexés, remontent à une source commune, la même d'où dérive 1 Chron. XXIV.

La notice concernant les fils de David leur attribuait le titre de ראשׁנים ליד המלך ; de Ira le Jaïrite il n'était pas question dans la liste primitive. Celle-ci aura été augmentée d'une glose, ayant pour objet, soit de suppléer le nom d'Abjathar comme collègue de Sadoq, lequel se trouvait associé à Achimelek dans l'énumération qui précède, p. e. en ces termes : ועוד אביתר היה כהן לד' (*Abjathar aussi fut prêtre de David*) ; soit d'apporter une restriction, en l'honneur de Sadoq, à la qualité dont le texte faisait honneur aux fils de David : בעוד אביתר כהן לדויד (les fils de David étaient les premiers.... *au temps où Abjathar était encore prêtre de David*) ; soit encore d'indiquer le rapport dans lequel se trouvaient, vis à vis des prêtres, ces princes qui occupaient le premier rang : וגם עזרי את ידי הכהנים היו (... *ils étaient aussi les auxiliaires des prêtres*). Il est inutile d'ajouter que ces suppositions sur la teneur de la glose sont de pures conjectures. Mais l'hypothèse que les divergences constatées dans les différents exemplaires de la liste, s'expliquent par une addition de ce genre, nous semble parfaitement

fondée et même la seule rationnelle. Dans la liste 2 Sam. XX 23 ss., comme il a été remarqué plus haut, les deux prêtres en chef, désignés d'ailleurs exactement (1), Sadoq et Abjathar, ont été ramenés vers la fin ; cette opération a occasionné l'élimination des *fils de David ;* la glose a passé dans le texte sous une forme corrompue ; un nouveau nom propre (suggéré comme lecture par 2 Sam. XXIII 38 ?) est introduit à la faveur de la difficulté du déchiffrement et d'une ressemblance matérielle de lecture וגם עירא היארי היה כהן לד׳. — Dans la liste de 2 Sam. VIII 16 ss., au contraire, le texte, où il était question des fils de David, a été combiné avec la glose pour donner « les fils de David prêtres » ; la confusion n'aura été consommée qu'à une époque récente, car les LXX traduisent encore καὶ οἱ υἱοὶ Δαυὶδ αὐλάρχαι ἦσαν. Le grec αὐλάρχαι répond exactement à l'attribut הראשונים ליד המ׳ et nullement à celui de כהנים. — Enfin la relation du livre des Chroniques, ici comme en d'autres occasions, *et notamment en plusieurs passages du chapitre auquel la liste des dignitaires est annexée*, garda intact le texte primitif (2).

(1) V. plus haut, p. 275.

(2) Nous avons déjà entendu Gesenius exprimant l'avis que peut-être la version αὐλάρχαι dépendait de 1 Chron. XVIII 17. En ce cas il serait étonnant que les LXX n'eussent pas suivi le texte de ce dernier endroit pour Benaja, au lieu de rémédier péniblement et sans succès au défaut de 2 Sam VIII 18 par l'addition d'un terme inutile, tout en maintenant le καὶ qui seul avait besoin d'être rectifié : καὶ Βαναίας υἱὸς Ἰωιαδὰ σύμβουλος, καὶ ὁ Χελεθὶ καὶ ὁ Φελετὶ καὶ οἱ υἱοὶ Δαυὶδ αὐλάρχαι ἦσαν. — Il n'est pas sans intérêt de comparer dans toute leur étendue les chapitres XVIII de 1 Chron., et VIII de 2 Sam. ; cet examen tourne entièrement en faveur du livre des Chroniques. a) *Chron.* v. 1 את גת ובנתיה devient dans *Sam.* v. 1 : את מתג האמה ; [b) *Sam.* v. 2 : ... וימדדם manque dans *Chron.*] c) *Chron.* v. 3 l'expression figurée להציב ידו est gâtée *Sam.* v. 3 par l'inintelligible להשיב ; d) les *mille attelages et sept mille cavaliers* de *Chron.* v. 4, sont changés en mille et sept cents cavaliers *Sam.* v. 4 ; cependant dans la suite les attelages sont supposés déjà mentionnés : e) ... ומטבחת ומכון, ce qu'on traduit d'ordinaire : *de Tibha et de Kûn, villes de Hadarezer* (*Chron.* v. 8), a comme pendant, *Sam.* v. 8 : ... ומבטח (=מטבח) ומברתי. Gesenius rapproche de *Kûn*, la ville nommée *Conna* dans l'*itin. Antonini*. Klosterm. traduit מברתי « von den Berothäern », ce qui répond mal à l'apposition :

Quant à Zabud fils de Nathan, appelé « prêtre ami du roi », 1 R. IV 5, il se pourrait, comme quelques uns l'admettent, qu'il soit question ici d'un prêtre occupant la fonction de conseiller intime du roi. Le nom de Nathan figure deux fois au v. 5 comme désignation du père d'un dignitaire : Azariahou fils de Nathan ... Zabud fils de Nathan ... Nous ne savons qui étaient ce ou ces Nathan ni quelle était leur origine. Cependant les raisons que nous avons fait valoir plus haut contre le qualificatif de « prêtres » attribué aux fils de David et à Ira le Jaïrite, s'appliquent aussi en partie à Zabud. En partie, disons-nous ; car ici l'attribut de *prêtre* est déterminé ultérieurement par celui de « *ami du roi* », ce qui permettrait de mieux comprendre, au point de vue de la constitution du texte, la mention de ce nouveau prêtre après celle de Sadoq et d'Abjathar ; puis, la tournure de la phrase reste ici la même que dans les autres membres de l'énumération. Mais il reste vrai que le « prêtre-ami » de Salomon, à côté de Sadoq, est difficile à classer. Remarquons que les LXX lisent simplement : καὶ Ζαβοὺθ υἱὸς Ναθὰν ἑταῖρος τοῦ βασιλέως. Le כהן du texte massorétique ne serait-il pas le résultat d'une confusion avec le nom

villes de Hadarezer. Nous nous demandons si le texte des *Chron.* ne doit pas être lu : ... וּמְטַבְּחוֹת וּמְכֹנ(וֹת) ערי הדרעזר : « Et David emporta *les autels* (מטבחות au lieu de מזבחות par mépris) et les *supports* (? cfr. 1 R. VII 27 ss.) des villes de Hadarezer, une immense quantité d'airain ». Dans *Sam.* ces noms auraient été transformés par erreur en des noms propres de villes ; de là מברתי (cfr. Ezech. 47, 16) au lieu de (מכונ(ות. L'observation des *Chron.* sur l'usage que Salomon fit de cet airain pour le temple, laquelle manque dans *Sam.*, s'accorde très bien avec notre supposition. Il semble d'ailleurs assez étrange qu'il ne serait fait mention que des dépouilles de deux villes. f) Le nom du fils de Thôü, Hadoram, *Chron.* v. 10, est lu avec moins de probabilité יורם *Sam.* v. 10 ; g) *Sam.* v. 10 présente une addition absurde, ובידו היו ; h) l'addition ומשלל הדדעזר *Sam.* v. 12 est pareillement en opposition avec le contexte ; i) la leçon de *Chron.* v. 12 : *Et Abschaï fils de Seruja battit Edom* ... est préférable à celle de *Sam.* 13 où l'honneur est, à bon droit sans doute, attribué à David. Sur le rôle rempli par Abschaï dans ces guerres de David cfr. 2 Sam. X 10. j) *Sam.* v. 14 présente une répétition oiseuse : בכל אדום שם נציבים. — Il n'est certes pas surprenant que *Chron.* 17 b aussi ait mieux gardé que *Sam* v. 18 la leçon primitive.

נתן qui précède immédiatement et qui se présente d'ailleurs deux fois dans le même verset ? Le nom נתן écrit deux fois de suite par le copiste serait devenu le כהן de notre texte massorétique, à une époque assez récente, postérieure à la version grecque. Il semble que le titre d' « ami du roi » avait un caractère officiel ; mais ce n'était pas nécessairement un prêtre qui en était décoré ; 1 Chron. XXVII 33, nous trouvons renseigné comme « ami » du roi David, dans une liste d'officiers publics, Chuschaï l'Arakhite, qui n'était pas prêtre.

§ 4. *La signification de l'épisode de Melchisedeq.*

Dans sa dissertation sur le caractère prétendûment fantaisiste du fameux récit du ch. XIV de la *Genèse* (1), Nöldeke a beaucoup insisté sur l'épisode de la rencontre d'Abraham et de Melchisedeq ; alors même, disait-il, que le reste du chapitre aurait une réelle valeur historique, nous n'en verrions pas moins en ce dernier personnage une création du génie de la poésie (2). Melchisedeq ne peut être qu'une figure idéale. Cependant, d'après le même auteur, le morceau où il en est fait mention, serait relativement ancien, antérieur à l'exil de Babylone. Le *prêtre-roi de Salem* y serait mis en scène comme prototype du roi de Juda. Le roi y paraît comme prêtre, sans doute en opposition avec la Loi, mais d'accord avec les faits (3). — Wellhausen, comme beaucoup d'autres, se rallia à la thèse de Nöldeke dans sa partie négative ; il n'accorde au récit de *Gen.* XIV aucun crédit au point de vue de l'histoire. Bien plus, il y voit un produit très récent de l'époque du second temple (4) ; ce n'est point le roi, mais le prêtre, le clergé de Jérusalem, qui est personnifié par la figure de Melchisedeq ; Abraham paie la dîme au prêtre-roi de Salem, comme les Juifs la paient aux ministres du temple de Jérusalem (5). — Bau-

(1) *Die Ungeschichtlichkeit der Erzählung* Gen. XIV ; dans Untersuchungen zur Kritik des A. T. (Kiel 1869, p. 156-172).

(2) p. 170.

(3) p. 168 s.

(4) *Die Composition des Hexateuchs* pp. 26, 310 ss.

(5) p. 26.

dissin ne peut concevoir que le récit de l'invasion des rois d'Orient et de l'expédition militaire d'Abraham, soit dû à l'invention du narrateur ; il croit au contraire que nous sommes ici en présence d'une relation vraiment historique quant au fond ; il est disposé à voir dans le ch. XIV de la Genèse, un des éléments les plus anciens de ce livre. Seulement il se pourrait bien, à son avis, que les vv. 18-20, relatifs à Melchisedeq, soient une interpolation récente (1). Sur le but de cette interpolation, Baudissin semble professer deux opinions ; tantôt, à l'endroit même que nous venons de citer, il pense qu'elle était destinée à la glorification du sanctuaire de Jérusalem et de son sacerdoce, à la façon de Wellhausen ; tantôt, parlant du psaume CX v. 4, où il est question du « prêtre selon l'ordre de Melchisedeq », il fait remarquer que ce passage ne peut s'appliquer à l'un des rois Asmonéens, puisque pour ceux-ci la dignité sacerdotale était héréditaire ; qu'il faut donc rapporter la louange à « la royauté préexilienne laquelle possédait aussi des privilèges sacerdotaux » (2) ; une observation qui nous ramène, pour l'interprétation de Gen. XIV 18-20, à l'avis de Nöldeke.

Il n'entre point dans l'objet de notre étude d'examiner en détail les arguments que l'on a fait valoir contre la valeur historique du récit de la Genèse. Hommel a montré, en se servant des résultats les plus récents des recherches assyriologiques, que les données du chapitre XIV sur la situation générale de l'Asie Antérieure et sur les rois alliés Kedor-laghomer d'Elam, Tid'al (= Tudchul ?) des Goi, Amraphel de Sinear (de Babel), Ariokh d'Ellasar (Eri-aku de Larsa), se trouvaient exactement confirmées par les monuments (3).

Quant à l'épisode de Melchisedeq, qui nous intéresse plus spécialement, le même auteur nous semble avoir réussi dans son essai de correction du texte, en éliminant la mention encombrante, et d'ailleurs inintelligible après le v. 10, du *roi*

(1) *Geschichte des Alttest. Priesterthums* p. 67 s.

(2) p. 260 s.

(3) *Die Altisraelitische Ueberlieferung* München 1897 p. 147 ss.

de Sodome aux vv. 17 et 21 ; c'est *Melchisedeq* qui aura figuré dans le texte primitif en ces deux endroits. Le changement peut avoir été occasionné par une méprise touchant le sens du v. 23, où l'on a cru trouver l'idée que le butin rapporté par Abraham revenait de droit au prince qui était allé à la rencontre du héros vainqueur (1). Cette même méprise a fait mettre dans la bouche d'Abraham la protestation des vv. 22ᵇ-23. Hommel a très bien vu que ces paroles ne sont que *la suite du discours du v.* 21ᵇ ; mais il n'a pas reconnu, croyons-nous, la cause de la confusion. A la fin du v. 23 nous sommes d'avis qu'il faut lire העשׂרתי au lieu ~~lieu~~ de העשׁרתי ; la forme *hiphil* de עשׂר se présente ici dans le sens causatif de « faire payer la dîme à quelqu'un ». Déjà au v. 21, suivant notre hypothèse, basée entre autres raisons sur le parallélisme de 21ᵇ avec 23-24, *le même interlocuteur*, à savoir Melchisedeq, avait refusé l'offre d'Abraham ; il ne veut point tirer profit de la victoire remportée par le patriarche. On ne comprend pas que celui-ci eût craint de garder une partie des dépouilles de l'ennemi, de peur qu'on ne lui reprochât de s'être enrichi au dépens des rois Cananéens. Le serment au nom de אל־עליון et tout le ton du discours, plaident pour l'attribution des paroles du v. 23 à Melchisedeq. Il faut donc comprendre le récit, à partir du v. 17 en ce sens : « *Melchisedeq*, roi de Salem, alla au devant d'Abram..... ; et Melchisedeq offrit le pain et le vin ; car il était prêtre de El-ʿEljon ; et il bénit Abram et dit : Béni soit Abram par El-Eljon, seigneur du ciel et de la terre, et béni soit El-Eljon... ! Et (Abram) lui donna la dîme de tout ce qu'il avait rapporté. Mais *Melchisedeq* dit à Abram : Donne-moi les hommes et garde le butin pour toi ! Je lève la main devant El-Eljon, le seigneur du ciel et de la terre, que je n'accepterai ni un fil ni un cordon de chaussure ni rien de tout ce qui est à toi, afin que tu ne dises point *que* moi *j'ai fait payer la dîme* à Abram ! Seulement ce que les gens ont mangé et la part des hommes qui ont marché avec *toi*, ... ceux-là

(1) Voir encore plus loin une autre considération que l'on peut faire valoir pour expliquer la modification.

l'auront pour leur part ». Melchisedeq s'intéresse au sort des gens, au v. 21[b] comme au v. 24, en sa qualité de souverain de la contrée.

Au ch. VII de l'épître aux Hébreux, le sacerdoce de Melchisedeq est mis en parallèle avec le sacerdoce lévitique. Hommel a relevé là une donnée qu'il accompagne d'un commentaire très intéressant (1). Au v. 3 il est dit de Melchisedeq le prêtre-roi de Salem, qu'il est « *sans père* et *sans mère* » : ἀπάτωρ, ἀμήτωρ. Or parmi les lettres de Abd-Khiba (2), roi de Uru-Salim (Jerusalem), au pharaon Aménophis (vers 1400), lesquelles font partie du dépôt de correspondances cunéiformes trouvées à Tell-el-Amarna, il s'en trouve trois où le prince en question, un successeur de Melchisedeq à plus de 500 ans d'intervalle, s'applique avec emphase le même formule. « Vois, en ce qui concerne le domaine de cette ville de Jérusalem, *ce n'est point mon père ni ma mère qui me l'a donné*, mais le bras du roi puissant me l'a donné » (3). Abd-Khiba, d'après l'interprétation de Hommel, veut rappeler qu'il tient sa souveraineté du roi des Hittites, auquel serait appliqué ici le titre de *roi puissant*. Mais la parole trois fois répétée : *ce n'est point mon père, ni ma mère*.... apparaît, toujours suivant Hommel, comme une formule consacrée et solennelle, qui à l'origine doit avoir servi d'expression religieuse au principe, que les rois de Uru-Salim tenaient leur autorité du Dieu suprême. Le « roi puissant », *sharru dannu*, de Abd-Khiba, ne serait donc qu'une substitution au « El-Eljôn » de Melchisedeq, substitution d'autant plus facile à comprendre que les équivalents de El'Eljôn en assyrien, *Bel asharidu*, se représentent par des idéogrammes qui peuvent aussi bien être lus : *sharru dannu* (4). Hommel conclut de ces observations que la donnée de Hebr.

(1) l. c. p. 153 ss.

(2) D'autres lisent *Abd-* (ou *Ebed-*) *tob*.

(3) Berl. nº 103 l. 25 ss. ; comparez B. nº 102 l. 9 ss. ; B. nº 104 l. 9 ss.

(4) D'après Sayce (*Early hist. of the Hebrews*, London 1897 p. IX), le *sharru dannu* des lettres du roi de Uru-Salim serait lui-même Dieu, *El-Eljôn*.

VII 3 doit remonter, ou bien à un exemplaire de Gen. XIV dont le texte l'avait gardée, ou bien à une antique tradition fidèlement conservée par le clergé de Jérusalem.

Hommel voit dans le récit de Gen. XIV un morceau d'une très haute antiquité, dont l'original, remontant bien avant l'époque mosaïque, aurait été écrit en cunéiformes (1), conformément à l'usage dont les lettres de Tell-el-Amarna rendent témoignage pour toute l'Asie antérieure, et conservé à Jérusalem, jusqu'au jour où il fut traduit en hébreu, peu de temps avant l'occupation du pays par les Israélites. Il aurait de bonne heure passé dans la littérature sacrée de ces derniers. Le nom de *Dan* au v. 14, peut avoir pris la place de celui de Laïsch à la faveur d'une glose comme il s'en rencontre plusieurs dans le même chapitre ; le texte présente, d'ailleurs, des traits d'un caractère archéologique très prononcé (vv. 3, 7, 8, 10, 17).

Quoi qu'il faille penser des rapprochements établis par Hommel, les théories de Nöldeke et de Wellhausen sur Melchisedeq sont insoutenables. Le personnage dont le caractère sacerdotal est affirmé en termes si solennels Gen. XIV 20, n'a pu être inventé comme type du roi de Jérusalem. Le prétendu « sacerdoce » des rois de Jérusalem, n'est pas seulement contraire à la Loi ; comme nous l'avons vu, il est pareillement inconnu dans l'histoire. « Abram » lui-même, d'après le portrait que traçait de lui la tradition, aurait eu autant de titres que « le roi de Jérusalem » à être appelé prêtre ; et c'est vis-à-vis d' « Abram », le patriarche, que Melchisedeq est mis en scène comme prêtre du Dieu très haut. Il n'est pas moins arbitraire de voir dans le prêtre-roi de Salem une personnification idéale du clergé du second temple, auquel on devait payer la dîme. La dîme du butin pris à la guerre n'aurait été, de la part d'Abraham, qu'un exemple très peu approprié aux obligations du peuple qui étaient d'une nature toute différente. Le titre de « roi de Salem » n'aurait pu se concevoir pour un représentant idéal du clergé de Jérusalem, qu'à l'époque asmo-

(1) p. 192 ss., cfr. Sayce *Early history of the Hebrews* p. 25 s.

néenne ; et il serait souverainement absurde de ramener la composition de Gen. XIV à cette date. Les Juifs eux-mêmes se rendaient compte du caractère extraordinaire, à leur point de vue, du sacerdoce de Melchisedeq, et éprouvaient le sentiment de ce qui le distinguait, non pas de ce qui le rapprochait, par analogie, du sacerdoce lévitique (ps. CX 4). Nous avons vu, du reste, que suivant la forme primitive du récit, Melchisedeq refuse la dîme qui lui est offerte par Abraham. Il ne serait pas impossible, de soi, que la modification du texte signalée plus haut eût été favorisée par une préoccupation comme celle qui, d'après Wellhausen, aurait inspiré la création de l'épisode. On pourrait avoir jugé qu'il était d'un enseignement pratique plus salutaire de faire accepter à Melchisedeq l'offre qui lui était proposée ou de supprimer tout au moins la mention de son refus. Ce qui ne se comprend pas, c'est que l'intérêt sacerdotal eût pu servir de prétexte à la création de toutes pièces d'une histoire où Abraham aurait professé sa subordination à l'égard d'un prêtre Cananéen. Car remarquons-le bien ; ce n'est point à Dieu, ce n'est point à un sanctuaire consacré par lui-même au nom de Jéhova, qu'Abraham nous est présenté comme faisant hommage de la dîme du butin ; mais au prêtre-roi de Salem, l'allié, à certains égards, des rois de Sodome et de Gomorrhe. Les prêtres de Jérusalem, malgré la gloire qu'ils tiraient de leur origine aäronide, avaient certes conscience qu'Abraham était le père de la nation, qu'Aaron et Lévi eux-mêmes étaient de son sang et n'avaient jamais joui que de l'héritage des promesses dont Dieu avait comblé le patriarche. Pas un d'entre eux qui ne se fût trouvé arrêté devant le raisonnement du ch. VII de l'épître aux Hébreux ; un raisonnement qui, soit dit en passant, garde toute sa force dans notre hypothèse sur la teneur originelle du récit. Abraham se courbant devant Melchisedeq, lui faisant hommage de la dîme du butin, se faisant bénir par lui, attestait la supériorité du prêtre : « car sans conteste, ce qui est inférieur est béni par ce qui est plus grand ». Et dans Abraham Lévi lui-même s'humiliait, « puisqu'il était encore dans le sein de son père ». Est-il

vraisemblable que les prêtres lévitiques se soient mis dans cette posture, pour le plaisir de créer un précédent, d'ailleurs insignifiant, du paiement de la dîme ? Si, comme Hommel le concluait de la coïncidence frappante avec la formule des lettres d'Abd-Khiba, le titre de ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, donné à Melchisedeq dans l'épître aux Hébreux, remonte à une source authentique, on n'en comprendra que mieux l'auréole mystérieuse dont la dignité du prêtre-roi de Salem était entourée aux yeux des Juifs et la différence radicale qu'ils apercevaient entre son sacerdoce et le sacerdoce héréditaire des fils d'Aaron. Du coup, la théorie qui prétend le transformer en type idéal des prêtres lévitiques ou des rois de Jérusalem, ne s'en trouverait qu'à un titre de plus classée elle-même dans le domaine de la fantaisie.

III.

La tribu de Lévi ; son origine.

Un fait certain et qui est d'une importance capitale pour l'histoire du sacerdoce chez les anciens Hébreux, c'est qu'aux derniers siècles de la période des Rois, au 7e et au 8e siècle au plus tard, le ministère du culte public se trouve être l'apanage de tout un ensemble de familles reliées entre elles par les liens du sang, ayant leurs Anciens, formant une véritable tribu dans le même sens et au même titre que les autres tribus, la tribu de Lévi. Les efforts tentés par l'esprit de système pour dénaturer ce fait, ne peuvent le supprimer ni le modifier. Les témoignages du Deutéronome et de la Bénédiction de Moïse résistent à tout essai d'explication tendancieuse.

D'autre part nous avons reconnu que dès le commencement de l'histoire des Israélites, à l'époque des Juges, le sacerdoce était héréditaire ; et ce sont, dans ces temps reculés, des individus appelés *lévites* qui sont considérés comme spécialement appelés à l'exercice des fonctions sacrées.

Quelle est l'origine de la tribu de Lévi, énumérée dans la

Bénédiction de Moïse sur la même ligne que les autres tribus ? Les lévites de la période des Juges formaient-ils déjà alors une véritable tribu ? Telle est la question dont nous avons à rechercher la solution.

Plusieurs savants, dans des vues et en des sens d'ailleurs bien différents, soutiennent que le nom de *Lévi*, de *lévites*, ne fut point à l'origine un nom d'homme, ni un nom patronymique de tribu ; mais un titre de profession ou un qualificatif exprimant la relation dans laquelle se trouvaient ceux qui le portaient, avec une institution donnée ou quelque autre terme en vue. La racine לוה soit en hébreu, soit en arabe, signifie tantôt « adhérer, s'attacher à quelque chose ou à quelqu'un », tantôt « tourner, plier quelque chose ». C'est à l'une ou l'autre de ces significations fondamentales que se rattacherait le nom de לֵוִי, *lévite*. Le patriarche fils de Jacob que la Genèse nous présente sous le même nom, n'aurait été créé ou appelé ainsi, grâce à un procédé artificiel, qu'à une date postérieure à l'organisation même de la tribu *lévitique*.

Ainsi P. de Lagarde a exprimé l'avis que les *lévites* « auront été les Egyptiens qui *se joignirent* aux Sémites lorsque ceux-ci quittèrent la contrée du Nil pour rentrer en Asie » (1). Nous savons en effet par Ex. XII 38, Num. XI 4, qu'au moment de l'Exode une foule d'Egyptiens accompagnèrent les fils d'Israël. Lagarde s'appuyait sur Is. XIV 1, LVI 3, pour justifier la signification qu'il prêtait, dans son hypothèse, au nom des *lévites*. Cette hypothèse était appelée à rendre compte du fait, que Moïse, lui-même égyptien d'origine (!), trouva dans les lévites son principal appui ; elle permettait de comprendre pourquoi les lévites se chargèrent de la direction spirituelle du peuple ; pourquoi, dans la terre promise, ils n'eurent point d'établissement distinct comme tribu, etc. Kuenen a ajouté à ces considérations, certaines autres données concernant plus d'un nom propre, mais relatives seulement à la famille d'Amram (2). Il n'hésitait pas d'ailleurs à rejeter la théorie de Lagarde, à

(1) *Orientalia* II p. 20 s.
(2) *Volksrel. u. Weltrel.* p. 313 s.

laquelle son auteur lui-même n'attachait pas grand prix. Elle n'a en effet aucune vraisemblance. On s'expliquerait plus aisément que les lévites eussent été à l'origine le noyau authentique de la nation israélite auquel se seraient réunies peu à peu diverses tribus plus ou moins apparentées, ralliées au culte exclusif de Jéhova, dont les lévites furent et restèrent toujours les gardiens d'office.

D'après Land le nom de *lévites*, à rapprocher de l'arabe *lawa*, « courber, tourner », aurait été à l'origine celui d'un parti, à savoir du parti de la « conversion » au culte pur et sans mélange de Jéhova, en opposition avec le culte ancien, prédavidique, où les éléments empruntés aux cultes cananéens tenaient une grande place. Les בְּנֵי לֵוִי furent donc d'abord les Israélites partisans du culte exclusif de Jéhova, les « enfants de la conversion », dont le triomphe date de l'installation de l'arche, comme centre religieux de la nation, dans la cité de David (1). Kuenen a longuement réfuté cette conception fantastique des origines de la tribu de Lévi (2) ; nous ne la rappelons que pour mémoire. Il faut avoir la tradition en bien grande horreur pour lui préférer de pareils produits de l'imagination. Evidemment, s'il était impossible de rien trouver de mieux, il ne nous resterait qu'à avouer simplement notre ignorance.

Maybaum, s'élevant contre l'opinion de Lagarde, que nous venons de rapporter, remarque que לוה signifie primitivement « se joindre, s'attacher, être client », et arrive à conclure que les lévites étaient appelés de ce nom en leur qualité de *clients du temple* ; le temple est conçu comme le patron, qui « remplissait la main » à ses serviteurs, qui leur accordait en d'autres termes une part déterminée des offrandes, et les consacrait ainsi au ministère de l'autel (3). Il est étonnant, en ce cas, que le temple, auquel les ministres du culte devaient leur titre de לויים ou « clients » par excellence, ne nous apparaît nulle part

(1) De Gids, IV. *De Wording van den Staat en godsdienst in het oude Israël.*

(2) *De Stam Levi*, in Theol. Tijdschr. VI.

(3) *Die Entwickelung des altisrael. Priesterthums* p. IV.

en sa qualité de « patron ». Maybaum dit très bien que le לֹוֶה *client*, répond au מַלְוֶה *patron* ; mais le lévite n'est jamais appelé לֹוֶה, le temple jamais מַלְוֶה. Il semble plus que hasardé dès lors d'établir entre les deux termes la relation de patronage dont on parle. Les récits bibliques d'ailleurs font mention de lévites qui portaient ce nom antérieurement à leur consécration au service effectif du sanctuaire ; le lévite Jonathan mis en scène aux chap. XVII s. du livre des *Juges* était un bien pauvre « client » du temple.

Il est des auteurs qui cherchent à expliquer le nom des lévites par le rapport dans lequel se trouvaient vis-à-vis des prêtres proprement dits les ministres de second ordre. Herzfeld estime que les לויים étaient ainsi nommés « comme auxiliaires des prêtres, à l'égard desquels ils devaient occuper une position analogue à celle que les Nethinim plus tard occupèrent vis-à-vis d'eux-mêmes (1) ». Baudissin dit que l'histoire des rapports entre prêtres et lévites rend cette hypothèse invraisemblable (2); une chose certaine en effet, c'est que dans toutes les parties de l'Ancien Testament qui nous offrent sur les lévites des données quelque peu explicites, le caractère lévitique est attribué aux prêtres eux-mêmes. Nous ne pouvons nous empêcher à ce propos de relever la confusion qui règne dans l'exposé de Baudissin. A l'endroit même où il rejette l'opinion de Herzfeld comme invraisemblable, il renvoie pour l'étymologie du nom à la p. 50 de son ouvrage. Or ici il ne signale en fait d'étymologie que celle soi-disant proposée dans *Nombres* XVIII 2, 4, où les fonctions et le rang des ministres de second ordre sont précisément caractérisés par l' « adjonction » de ces derniers aux prêtres, en qualité d'auxiliaires. Baudissin p. 50 infère en outre de ce passage que, hormis les membres de la famille de Qehath, les lévites ne sont pas considérés par l'auteur sacerdotal comme étant de la même tribu que les Aäronides ; cet auteur, dit-il, n'ignorait point que ses lévites avaient une origine

(1) *Geschichte* 1847, p. 394.
(2) *Geschichte des Alttest. Priest.* p. 74.

étrangère à tout titre généalogique, etc. ; toutes conclusions d'autant plus surprenantes que Baudissin lui-même, un peu plus loin, défendra l'opinion que les lévites formèrent depuis l'origine une véritable tribu, que Moïse consacra toute une tribu au ministère de l'arche, et que cette mesure s'explique parfaitement par les circonstances du séjour dans le désert. Dire que les lévites, appelés d'après Num. XVIII 2, 4 à « s'adjoindre » aux prêtres, ne pouvaient pas, en conséquence, être destinés à leur service à titre de naissance (1), c'est vraiment d'une logique peu sérieuse. Il est inutile de rappeler que les textes sacerdotaux affirment de la façon la plus formelle et la plus constante qu'Aäron et ses fils sont de la tribu de Lévi ; et que les autres membres *de la même tribu*, qui seront désormais « les lévites » au sens restreint du mot, occupent dans le service du sanctuaire un rang inférieur. Cela est attesté d'ailleurs à l'endroit même où la subtilité étonnante de Baudissin a fait les découvertes inattendues que nous venons d'apprendre. Ces mêmes lévites qui doivent « s'adjoindre » aux Aäronides comme auxiliaires subordonnés, Jéhova les présente à Aäron en ces termes : « tes frères, la tribu de Lévi, la race de ton père ». Est-ce en s'exprimant ainsi que l'auteur sacerdotal trahit la parfaite conscience qu'il a de l'origine étrangère à tout titre généalogique qui caractérise *ses* lévites ? (2). Ne cherchons pas des mystères profonds en des textes qui sont la clarté et la simplicité mêmes. Si l'auteur sacerdotal Num. XVIII 2, 4 envisage les lévites, c'est-à-dire l'ensemble des familles de la tribu de Lévi, comme « s'adjoignant » aux Aäronides, c'est que, au point de vue de la dignité hiérarchique les Aäronides sont les supérieurs, les lévites les inférieurs ; et que, au point de vue chronologique, la vocation et la consécration des Aäronides précèdent celles des lévites. Quant à l'emploi du verbe נלוה, l'auteur sacerdotal n'a pas eu la prétention, en se servant de cette expression, de nous exposer une théorie étymologique ;

(1) Baud. p. 50.
(2) Lire Baudissin lui-même, p. 263, etc.

il n'y a là qu'un simple jeu de mots comme on en trouve beaucoup du même genre dans la Bible. C'est aussi tout ce qu'y reconnaît Ewald (1), cité par Baudissin (2) ; et ce que celui-ci y reconnaît à son tour (3).

Antérieurement à l'explication que nous lui avons entendu proposer tout à l'heure, Land avait donné une signification bien différente au nom des lévites. Il avait vu dans les בני לוי non pas « les enfants de la conversion », mais « les enfants de l'adjonction, de l'attachement », à savoir *au sanctuaire* (4). P. de Lagarde lui aussi exposa cette interprétation à côté de l'hypothèse des lévites-Egyptiens (5) : « dans les temps anciens, dit-il, Israël se faisait précéder de l'arche ; celle-ci avait besoin d'une escorte : les לויים peuvent avoir été les attachés de l'arche ». C'est à cette même explication du nom que s'arrête Baudissin (6).

Les auteurs qui, comme Land et Lagarde, n'admettent point que les lévites aient formé dès le commencement une véritable tribu, auront de la peine à montrer quand ou comment, d'après leur théorie, la tribu aura pu se constituer. Supposons que les ministres ou *attachés* du sanctuaire se soient recrutés à l'origine parmi les diverses tribus d'Israël, alors que d'une tribu de Lévi il n'avait jamais été question. Avec l'esprit de fidélité aux traditions de famille et de race qui caractérise les Hébreux, les ministres en question auront continué à rattacher leur origine à la tribu d'où ils étaient issus, à laquelle ils appartenaient, dont ils n'avaient nulle raison de se détacher. Certes nous n'entendons pas nier que pour des motifs d'intérêt ou à la suite de relations intimes et suffisamment prolongées, des individus d'origine différente pussent se faire incorporer dans une tribu ou dans une famille à laquelle leurs ancêtres

(1) *Alterthümer* Zw. Ausg. p. 321.
(2) l. c. p. 74.
(3) l. c. p. 264.
(4) Dans les *Godsdienstige bijdragen* 1866 p. 426.
(5) *Orientalia* II 21.
(6) l. c. p. 72 ss., 264.

n'avaient point appartenu ; nous admettons que dans bien des cas particuliers des profanes auront pu de cette manière être inféodés à la tribu de Lévi, dans la supposition que celle-ci fût déjà constituée. Mais comment conçoit-on, dans la supposition contraire, que des familles engagées au service du sanctuaire en soient venues à renoncer à leurs traditions et à leur tribu, pour arriver *peu à peu* à former une tribu nouvelle ? La chose paraît d'autant plus invraisemblable qu'à toutes les époques de l'histoire nous voyons les lévites non pas réunis autour du sanctuaire, mais disséminés par tout le terriroire ; et l'impossibilité ne fera que s'accroître s'il nous faut admettre que les sanctuaires eux-mêmes étaient, de droit, aussi nombreux que les familles sacerdotales. En cette hypothèse la diversité, ou même l'opposition des intérêts devaient empêcher la fusion dont on parle ; la communauté même du nom devient un mystère. L'arche ne pouvait avoir comme escorte que les ministres du sanctuaire où elle résidait. A quel titre les desservants des autres sanctuaires auraient-ils prétendu être eux aussi les « attachés » naturels de l'arche, ses « adjoints » attitrés ? La conjecture que l'on nous propose n'offre aucune réponse à ces questions.

Baudissin consent à reconnaître que les lévites auront dès l'origine formé une tribu (1). Mais, tout en soutenant que rien n'empêche au point de vue de la forme et de la terminaison en *î*, que לוי eût été un nom propre d'homme (2), il est d'avis, comme nous l'avons rapporté, que de fait ce nom exprime la vocation à laquelle la tribu fut consacrée. Il est étonnant, dans ces conditions, que du nom primitif et propre de la tribu il ne soit resté aucun vestige. D'après l'ensemble des vues assez confuses que Baudissin émet sur les origines de la corporation

(1) p. 264 il semble vouloir revenir là-dessus, notamment en signalant le *lévite* Jonathan de la tribu de *Juda ;* mais p. 266 il expose que les lévites, (= *les membres de la tribu de Lévi*) une fois dispersés sur le territoire, furent rattachés aux tribus dans le territoire desquelles ils avaient leur séjour, et il allègue encore l'exemple du même Jonathan, etc.

(2) l. c. p. 72.

lévitique, nous pouvons ramener sa théorie à l'idée suivante. A l'époque mosaïque, lors du voyage dans le désert, une des tribus d'Israël, celle à laquelle Moïse appartenait lui-même, fut investie de la mission de garder l'arche et de lui servir d'escorte ; de là le nom de לויים donné aux membres de cette milice sacrée. Après l'occupation du pays de Canaän, les lévites se dispersèrent parmi les autres tribus pour remplir aux quatre coins du territoire les fonctions de *prêtres* dans les sanctuaires locaux. Le nom de *lévites* que leur avait valu le rôle autrefois rempli au service de l'arche, devint le nom propre de la tribu et par contrecoup le nom propre du patriarche auquel celle-ci faisait remonter son origine. — Mais, autant il est étrange que le nom primitif de la tribu ait disparu sans laisser de trace, autant il est difficile de comprendre dans cette hypothèse, la persistance du nom de *lévites*. Du moment que l'arche avait pris un séjour définitif dans un sanctuaire et que son escorte se fût dispersée partout, le titre de לויים, aussi bien que la fonction qu'il avait servi à désigner, perdait toute raison d'être. Une fois établis comme ministres du culte dans les sanctuaires du pays, les anciens *levijim* étaient devenus des *kôhanîm*. Ce dernier nom devait nécessairement supplanter le premier, non seulement à raison de la dignité plus grande à laquelle il servait d'expression, mais comme se rapportant seul aux circonstances actuelles, comme désignant une fonction ordinaire et permanente, à la différence du premier qui n'avait jamais signifié qu'une charge essentiellement passagère et provisoire. Comment donc n'aurait-on pas créé la tribu des *kôhanîm* au lieu de celle des *levijîm*, le patriarche *Kohen* au lieu de *Lévi ?*

*
* *

Il a existé à l'origine une tribu politique du nom de Lévi. La preuve irréfragable s'en trouve dans la Bénédiction de Jacob, un morceau dont la haute antiquité ne fait doute pour personne. Dans ce document Lévi se trouve énuméré parmi les autres fils de Jacob, absolument sur la même ligne que Siméon auquel il

est étroitement associé ; et ce qui est dit de lui montre que l'auteur l'envisageait à un point de vue tout différent de son caractère d'ancêtre de la corporation sacerdotale : « Siméon et Lévi sont frères ; leurs glaives (?) sont des instruments de crime. Que mon âme n'entre point dans leur conseil ! que mon honneur ne s'unisse point à leur coalition ! Dans leur fureur ils ont égorgé l'homme, et dans leur passion ils ont mutilé le taureau. Maudite soit leur fureur à cause de sa cruauté ; et leur colère à cause de sa violence. Je les partagerai parmi Jacob et les disperserai en Israël (1) ». Les paroles prononcées contre Siméon et Lévi visent des faits racontés Gen. XXXIV, de même que les strophes relatives à Ruben et à Joseph renferment des allusions à l'histoire bien connue de ces patriarches. Que le Lévi de Gen. XXXIV 25 ss., XLIX 5 ss., figure ou non en ces endroits comme le représentant idéal de la tribu, il est toujours évident qu'il est loin d'y apparaître comme type de l'ordre sacerdotal ; il n'est donc point, sous le nom même de *Lévi*, une abstraction de l'institut des ministres du culte ; ce n'était donc point non plus comme ministres du culte, à un titre quelconque, que les *levijim* portaient ce nom. Alors même que *Lévi* aurait été le nom de la tribu avant d'être le nom du patriarche, il faudrait conclure du caractère prêté à ce dernier dans la Genèse, que le nom en question ne fut point donné à la tribu où à ses membres pour signifier formellement leur mission sacrée ; car en ce cas le *Lévi* patriarche aurait infailliblement reproduit les traits servant de fondement à une pareille désignation. Ainsi, puisque Gen. XXXIV, XLIX prouvent l'existence d'une véritable tribu de *Lévi* au sein de la nation israélite dès les premiers temps de son histoire, et que cette tribu n'y est point envisagée comme la tribu sainte, il s'ensuit que *Lévi* existait comme tribu indépendamment de sa consécration au service divin.

Wellhausen (2), Stade (3), Kuenen (4) sont de cet avis. « Il

(1) Gen. XLIX 5-7. — (2) *Prol.* p. 146 s. — (3) *Geschichte* I p. 152 ss.

(4) *De stam Levi* Theolog. tijdschr. VI, p. 628, 652 ; *Godsd. v. Isr.* I p. 335 ss., 381 ss. 434 s. II 20 s., 77, 105 s. 208 s., 293 s. ; *Volksrel. u. Weltrel.* p. 305.

est absolument impossible, dit le premier, de voir dans le Lévi de la Genèse un type réflexe de la caste, laquelle, ajoute-t-il, vers la fin de la période des Rois, se forma de l'agglomération des diverses familles sacerdotales de Juda ». Le lecteur le voit, si Wellhausen est convaincu qu'il exista à l'origine une vraie tribu politique de Lévi, il n'admet point que *la tribu lévitique des ministres du culte* puisse être identifiée avec celle-là. « Il est tout aussi impossible de faire dériver la caste de la tribu ; entre les deux il n'existe point de dépendance réelle. Tout trait d'union fait défaut ; *la tribu a disparu de bonne heure et la caste est d'origine très récente et eut, comme on peut le prouver, des débuts indépendants* ». L'auteur reconnaît que, dans ces conditions, l'identité des noms est très surprenante ; il ne croit pas qu'elle puisse s'expliquer comme l'effet du hasard. « Peut-être, dit-il, Moïse appartenait-il en réalité à la tribu de Lévi et la signification plus récente du nom de *lévite* doit-elle s'expliquer comme ayant en lui son point de départ. Il semble en effet que ce nom ne s'appliqua tout d'abord qu'aux descendants et parents de Moïse et que plus tard seulement il passa aux prêtres en général, qui étaient complètement étrangers à Moïse par le sang, mais qui tenaient à se rattacher à lui comme à leur chef ». Il est impossible de faire dériver l'institut des prêtres lévitiques de l'ancienne tribu de Lévi ! entre les deux tout trait d'union fait défaut ! voilà certes des assertions très grosses pour être émises avec tant de confiance. Nous savons que d'après Wellhausen Sadoq était un parvenu d'origine laïque ; il en trouve la preuve dans un morceau où le caractère strictement héréditaire des fonctions sacerdotales est proclamé en termes formels ! Il est inutile de nous arrêter à examiner encore de semblables fantaisies. A nos yeux il est évident que le Deutéronome *suppose la tribu de Lévi* en possession universellement reconnue des pérogatives sacerdotales ; que dans la Bénédiction de Moïse *la tribu sacerdotale de Lévi* est une tribu comme les autres parmi lesquelles elle est énumérée, constituée par les liens du sang ; et nulle part, dans le cours de l'histoire, on n'assiste à ces « débuts indépendants » de la caste, dont Wellhausen parle sur un ton si assuré.

La manière dont ce critique s'explique la transmission du nom de la tribu à la « caste », ne valait guère la peine d'être proposée, même à titre de conjecture. Pourquoi donc « semble-t-il que le nom de lévites ne fut d'abord appliqué qu'aux descendants et parents de Moïse » ? En fait, nous n'avons connaissance que d'un seul lévite, Jonathan, issu de Moïse ; et encore est-il connu comme ancêtre du sacerdoce de Dan ; le fait n'aurait pas été de nature à recommander pour les prêtres en général une dénomination réservée d'abord aux descendants de Moïse. Les raisonnements et les rapprochements pénibles par lesquels on arrive à mettre Eli en rapport avec Moïse, ne sont pas sérieux. Que Moïse soit visé 1 Sam. II 27, c'est une pure supposition ; pourquoi ne pourrait-ce être Aäron (1) ? Eli-Pinehas-Eléazar (= Eliezer)-Moïse, c'est là une généalogie créée de toutes pièces pour le besoin de la cause. Le prêtre Eléazar ne nous est connu que comme fils d'Aäron et il figure en cette qualité dans des sources certainement préexiliennes. On peut rejeter la donnée si l'on veut ; mais maintenir le prêtre Eléazar en lui donnant un père nouveau, et cela pour établir sur une base aussi imaginaire une théorie touchant l'origine de la caste lévitique, c'est un procédé devant lequel l'auteur du livre des Chroniques aurait certainement reculé. Où est-il raconté ou seulement insinué, qu'Eli était fils ou descendant de Pinehas ? Il avait un fils de ce nom ; mais en quoi cela nous autorise-t-il à supposer que le Pinehas fils d'Eléazar était son père où son ancêtre ? Au reste pourquoi et à quel titre aurait-on désigné en particulier les héritiers de Moïse sous le nom de la tribu à laquelle Moïse appartenait ? Moïse était-il seul de la tribu de Lévi ? Une dénomination formellement réservée aux seuls parents de Moïse, aurait dû être empruntée au nom de ce dernier. Lévites et Moschites ne pouvaient certes pas être synonymes. Et quand donc, ou comment, à la faveur de quel principe, le nom de *lévites*, d'abord donné aux seuls parents de Moïse, aurait-il pu s'étendre dans la suite à tous les prêtres en général, même

(1) Vr. plus haut p. 164 ss., coll. 127 ss.

ceux qui étaient d'une autre race ? Sadoq, dont l'avènement marque la chute d'Abjathar, c'est à dire du prétendu représentant de la famille mosaïque, n'aurait eu apparemment aucun intérêt à consacrer le souvenir des prérogatives des descendants de Moïse ; la maison de Sadoq le laïque, le parvenu, dont *la lignée nouvelle* est soi-disant mise *en opposition* 1 Sam. II avec celle d*es anciens prêtres* désormais déchus, a-t-elle pu affirmer ses titres à l'encontre des « lévites » ses adversaires, en prenant place elle-même dans les rangs des « lévites » ? Sans doute, une conjecture ne doit pas s'appuyer sur une démonstration ; mais elle ne peut s'appuyer en aucun cas sur un amas d'impossibilités.

* * *

Stade et surtout Kuenen s'y prennent autrement pour expliquer la transformation de la tribu de Lévi en caste sacerdotale. Lévi, soit à raison de sa faiblesse, soit par suite d'un désastre, n'avait pu, lors de la conquête, s'assurer un territoire distinct dans le pays de Canaän ; ses membres s'éparpillèrent parmi les autres tribus. Cependant, dit Stade, c'était de Lévi qu'était sorti Moïse le fondateur de la religion d'Israël ; c'est donc en Lévi que la tradition concernant l'œuvre mosaïque devait s'être le mieux conservée ; de Lévi on pouvait attendre qu'il aurait des aptitudes spéciales pour la pratique des cérémonies religieuses, et notamment pour la consultation de l'oracle. Il arriva ainsi qu'on aimait à choisir comme prêtres des membres de cette tribu. D'autre part la privation d'un territoire propre portait les familles lévitiques à profiter de la situation pour chercher leur subsistance dans l'exercice du culte. A partir d'ici Stade retombe dans les idées de Wellhausen. Il semble, dit-il, qu'anciennement ce n'était pas à Aäron, mais à Moïse que les familles en question se rattachaient. — Mais ne semble-t-il pas plutôt que ces familles, *qui constituaient la tribu de Lévi dispersée partout*, devaient comme telles se rattacher simplement à celle-ci et non pas à Moïse ni à Aäron ? Du moment, poursuit Stade, qu'un prêtre de race lévitique fut parvenu à acquérir un

prestige extraordinaire, on comprend que des prêtres d'autre naissance cherchèrent à se prévaloir de la même origine. Ainsi prêtre et lévite devinrent synonymes. Mais ce ne fut qu'à la suite de la réforme de Josias que les lévites se reconstituèrent réellement en tribu (1).

Les explications de Stade manquent de netteté ; nous ne parvenons pas du moins, pour notre part, à nous faire une idée satisfaisante et précise de la formation de la caste lévitique au moyen des éléments mis en avant par cet auteur. Les familles sacerdotales ne se *reconstituèrent* en tribu, nous dit-on, qu'à la suite de la réforme de Josias ; nous avons déjà dit pourquoi cette assertion, en ce qu'elle a de restrictif, nous paraît contraire aux données de l'histoire. Mais, demandons à Stade quelle était, en principe, la constitution du clergé antérieurement à la réforme de Josias ? Les familles de la tribu de Lévi étaient-elles réellement entrées en possession, à l'origine, de l'administration des choses du culte ? La question, pour le moment, n'est pas de savoir si elles furent investies à cet égard d'un privilège exclusif. On nous dit que les membres de la tribu de Lévi, à laquelle Moïse avait appartenu, jouissaient à ce titre d'une préférence marquée pour les fonctions sacrées ; que d'autre part ils recherchaient eux-mêmes ces fonctions comme moyen de subsistance. Ces considérations ont sans doute pour objet de nous apprendre qu'effectivement les familles lévitiques se chargèrent ou furent chargées du soin des intérêts religieux de la nation ? Naturellement ces familles n'eurent garde, dans la suite, de renier leurs origines ou d'en négliger la signification religieuse qui était leur titre le plus précieux à l'exercice du sacerdoce. Au contraire, nous assure-t-on ; les prêtres qui n'étaient pas de race lévitique se virent amenés, à la faveur de circonstances plus ou moins accidentelles, à rapporter à leur tour leur généalogie à la même source, « à prétendre qu'ils descendaient eux aussi de Lévi ». Comment, dans ces conditions, la tribu a-t-elle jamais pu cesser d'exister ? La

(1) Stade *Geschichte* I p. 155 s.

tribu de Lévi, pas plus que les autres, ne perdait son caractère de tribu en ouvrant ses rangs à de nouveaux membres. Le résultat du mouvement qui amena tous les prêtres en général, bien avant Josias (1), à se réclamer d'une origine lévitique, ne put être que d'ajouter au fait de la vocation de la tribu de Lévi, le principe de son droit exclusif. Comment conçoit-on dès lors qu'après la réforme de Josias il put être question pour les familles lévitiques de se *reconstituer* en tribu ? Nous avons déjà signalé plus haut (2) certains autres points faibles dans les idées émises par Stade sur l'organisation du sacerdoce chez les anciens Hébreux, notamment en ce qui concerne le principe de l'hérédité, de l'unité de race, qui présidait au recrutement du clergé.

D'après Kuenen (3) le privilège de la tribu de Lévi, dispersée par tout le territoire, aurait eu notamment comme point de départ l'établissement de la famille d'Aäron au sanctuaire de l'arche d'alliance, qui était le centre religieux de la nation. Grâce aux origines lévitiques du fondateur des institutions nationales et du pontife qui préside aux sacrifices de la communauté, la conviction se répand que les membres de la tribu de Lévi sont spécialement appelés aux fonctions du ministère sacré ; de leur côté les lévites offrent leurs services en cette matière, à l'effet de pourvoir à leur subsistance. C'est surtout dans leurs rangs que se recrutent les prêtres. Peu à peu l'idée de la compétence exclusive des lévites se fait jour. Le Deutéronome reconnaît et consacre ce principe, etc.

Ceci se rapproche davantage de ce que nous croyons être la vérité. Nous pensons seulement que ce ne fut point par un acheminement graduel, mais en vertu d'une institution positive, que la tribu d'où étaient sortis Moïse et Aäron fut consacrée au service du culte. Ce qui nous sépare des explications de Kuenen, c'est au fond une question distincte de celle des origines du sacerdoce lévitique, mais avec laquelle celle-ci a des

(1) Stade p. 156.
(2) p. 221.
(3) *G. v. I.* II 208 s.

affinités étroites. Nous sommes certain, et nous avons confiance d'avoir démontré ailleurs (1), que le principe de l'unité de sanctuaire, de l'unité *du lieu de culte desservi officiellement par les ministres sacrés*, est primordial dans la religion d'Israël.

Etant donné le principe, établi par nous dans l'étude que nous venons de rappeler, qu'il n'y eût, en droit, qu'un seul lieu où le culte public et national pût être régulièrement célébré par l'entremise des prêtres, jamais la tribu de Lévi, dans son ensemble, ne se serait vue investie d'un privilège aussi considérable que celui de la compétence exclusive dans les fonctions sacrées, si elle n'y avait été appelée, dès l'abord, par l'organisation religieuse donnée au peuple d'Israël. Car les conditions dans lesquelles les familles lévitiques eurent à pourvoir à leur établissement dans le pays, n'étaient point de nature à favoriser leurs rapports avec le sanctuaire national. D'autre part, le fait que toute une tribu nous apparaît, dans la tradition de l'Ancien Testament, comme favorisée de cette vocation extraordinaire, ne trouve pas d'explication suffisante dans les théories qui s'écartent du principe en question. L'origine lévitique de Moïse et d'Aäron ne nous permet point à elle seule de comprendre que les tribus dotées de territoires distincts, ayant leur organisation sociale et économique propre, non encore reliées entre elles par des liens politiques bien définis, divisées souvent, au contraire, par des rivalités sanglantes, agissant d'ordinaire indépendamment les unes des autres, eussent préféré comme desservants de leurs sanctuaires des membres de la tribu de Lévi, à des prêtres issus de leur sein. Il est sans doute aisé d'écrire ces choses ; on n'a aucune peine à en suivre l'exposé habilement arrangé par un auteur de talent. Mais lorsque du domaine de l'abstraction on passe à la considération des situations concrètes et vivantes, on ne peut se représenter les faits en conformité avec la théorie. Les tribus israélites avaient sans doute, suivant l'hypothèse, leurs traditions et

(1) *Le lieu du culte* etc. 1894.

leurs coutumes religieuses ; elles avaient leur culte et leur façon de le célébrer ; si parmi elles l'usage des oracles était en honneur, elles devaient avoir des hommes jugés aptes à les consulter ; lorsqu'elles s'approprièrent les autels ou les oracles cananéens établis dans le territoire conquis, ce ne put être ou bien qu'en y adaptant leurs croyances et en recevant en conséquence en leur sein le personnel qui y était attaché ; ou bien en les adaptant eux-mêmes à leurs propres coutumes traditionnelles. Mais, dans la supposition que les institutions mosaïques n'avaient rien fait pour leur imposer ou recommander un personnel nouveau, qu'à cet égard elles avaient gardé intacts leurs usages et leurs droits, on se demande en vain pourquoi et comment, en l'honneur de Moïse, elles en seraient venues à reconnaître pour le soin de leurs propres affaires ou intérêts religieux. une aptitude spéciale aux membres de la tribu de Lévi ; pourquoi on se serait pris à s'imaginer, dans leurs rangs, que les lévites s'entendraient sans doute mieux à consulter les oracles ou à offrir les sacrifices que ceux qui l'avaient fait jusque-là.

*
* *

Les données de la tradition sont les seules qui répondent ici aux exigences de l'histoire. Si les membres de la tribu de Lévi furent considérés comme spécialement aptes à l'exercice des fonctions sacrées, c'est que cette compétence spéciale leur avait été attribuée par les institutions mosaïques.

La religion fondée par Moïse donna aux tribus l'unité de culte qui devait amener plus tard l'unité politique, le groupement sous l'autorité d'un pouvoir central, des éléments épars de la nation. Jéhova sera donc le Dieu commun et unique de toutes les tribus. L'arche d'alliance est le symbole sensible de la présence de Jéhova parmi son peuple ; elle est le point de ralliement auquel convergent les sentiments, les obligations et les hommages religieux de tous en Israël. Un seul Jéhova, une seule maison de Jéhova. Jéhova a sa demeure là où repose l'arche d'alliance ; c'est là que le peuple doit se réunir, en des pané

gyries solennelles, pour offrir à son Dieu ses dons et ses sacrifices. La tribu dans laquelle le contact avec la civilisation égyptienne et probablement d'autres circonstances encore (1), avaient favorisé d'une manière spéciale le goût et l'étude des traditions religieuses, qui s'était montrée depuis longtemps la plus attachée au culte de Jéhova, honoré d'abord sous le nom de Ja ou de Jahu que Moïse transforma en celui de Jahve, cette tribu restera attachée au service des intérêts religieux. C'est le culte en vigueur au sein de la tribu de Lévi, développé et adapté à sa destination nouvelle, qui devient le culte de la nation, c'est-à-dire le culte commun de toutes les tribus. Les familles lévitiques seront reliées au sanctuaire de l'arche, qui est avant tout leur sanctuaire à elles, par les obligations du service divin. Les témoignages de fidélité que les lévites donnèrent à la cause de Jéhova pendant le séjour au désert, ne firent que confirmer le privilège qui était né, en quelque sorte, pour eux, de la situation même. Cependant les lévites n'occuperont point, dans la terre promise, un territoire distinct ; ils vivront dispersés parmi les autres tribus. C'est dans leurs rangs que se recrutera le personnel requis pour assurer le service régulier du sanctuaire ; les circonstances des temps décideront de l'organisation qu'il conviendra d'établir à cet égard. Mais les lévites pourront toujours, au milieu de leurs frères maîtres du pays, trouver leur entretien dans les redevances que ceux-ci sont obligés de leur fournir. Le prestige qui s'attache à leur vocation leur permettra en retour, de veiller d'une manière plus efficace, sur les divers points du territoire, aux intérêts religieux d'Israël.

Tels étaient les principes de l'organisation religieuse donnée au peuple d'Israël. Nous savons déjà comment la pratique s'en écarta. Déjà dès la période de luttes et de troubles qui précéda l'avènement de la royauté, le lien religieux qui unissait les tribus entre elles, sans disparaître complètement, se relâcha ; des cultes locaux s'organisèrent sous l'influence des

(1) Vr. plus loin.

usages cananéens ; les sanctuaires du pays attirèrent les enfants d'Israël ; de nouveaux sanctuaires s'établirent ; les autels rudimentaires destinés à l'immolation ordinaire du bétail et au culte domestique devinrent souvent des centres religieux ; les lévites, poussés par le besoin, s'étaient peu à peu engagés au service de ces lieux de culte illégitimes. Les abus persistèrent et allèrent même s'aggravant, malgré la résistance et les efforts de certains rois, jusqu'à l'époque de la captivité. C'était la vocation de la tribu de Lévi aux prérogatives du ministère sacré, qui assurait à ses membres un accueil empressé auprès des sanctuaires provinciaux, partout où les intérêts d'un culte quelconque appelaient le concours de prêtres attitrés. Ce fut cette même vocation qui la préserva de l'absorption par les autres tribus et qui, après les jours de réforme, et notamment après l'épreuve de l'exil, la ramena au service de la maison où Jéhova avait établi la demeure de son nom.

Non seulement la caste lévitique dérive de la tribu de Lévi, elle fut toujours cette tribu même. Mais alors comment un lévite était-il chose si rare à l'époque des Juges ? Nous avons déjà répondu que rien ne prouve qu'un lévite fût chose rare à cette époque. Le cas de Jonathan montre seulement que l'on tenait, même dans les sanctuaires qui s'élevaient à côté de celui de l'arche, à s'assurer le concours de l'un ou l'autre membre de la tribu sacrée (1).

* * *

Et la malédiction de Jacob *Gen.* XLIX 7, ne prouve-t-elle point que la dispersion des Lévites parmi les autres tribus doit être envisagée comme la suite d'un châtiment ; et non pas comme le simple effet de la vocation de cette tribu au ministère du culte ?

D'après Stade (2) et la plupart des critiques, le récit de Gen. XXXIV raconterait sous la forme d'une sanglante aventure

(2) Plus haut, p. 230 s.
(1) *Geschichte* I p. 153 s.

arrivée à l'époque patriarcale, des événements datant des guerres de conquête après Moïse. Les tribus de Siméon et de Lévi se seraient rendues coupables d'actes de cruauté et de perfidie qui tournèrent à leur propre ruine et les mirent dans l'impossibilité de s'approprier un territoire. De là la malédiction prononcée contre elles dans le poème conservé Gen. XLIX et qui aurait été composé à l'époque des Juges. Cette hypothèse, malgré son air de simplicité, est sujette à des difficultés très graves. C'est un procédé arbitraire tout d'abord, de dédaigner le témoignage de la tradition qui rapporte aux temps prémosaïques les faits qui eurent pour les destinées de Lévi et de Siméon les conséquences signalées, d'autant plus que des données historiques sérieuses tendent à établir que déjà antérieurement à la conquête de Josué, certaines tribus israélites s'étaient livrées à des guerres d'invasion dans le pays de Canaän (1). Le 1er livre des Chron. VII 20 ss., parle lui-même d'une expédition des Ephraïmites en Palestine pendant la période du séjour d'Israël en Egypte (2). Peut-on concevoir que la tribu qui avait donné à Israël le fondateur de sa nationalité et de ses institutions religieuses, aurait été l'objet, après coup, d'une malédiction comme celle de Gen. XLIX 7 ? Ce fut, dit-on, le prestige que donna à ceux de sa tribu l'origine lévitique de Moïse, qui valut aux lévites la préférence dont ils jouissaient pour l'admission aux fonctions du ministère sacré ; mais si, après Moïse, les lévites se fussent attirés par leur conduite abominable l'anathème de la nation, auraient-ils pu, en même temps, faire généralement reconnaître leur aptitude spéciale au service du culte ? La vocation sacerdotale de Lévi ne pouvait manquer d'être envisagée comme l'effet de la bénédiction et de

(1) Il est douteux toutefois, que les Chabiri des lettres de Tell-el-Amarna soient à identifier avec les *Ibrîm* ou Hébreux (Hommel *Altisr. Ueberl.* p. 230 ss.).

(2) Hommel (*Altisraelitische Ueberlieferung* p. IX) rapporte à ce propos une observation faite par Fries. M. De Moor avait déjà attiré l'attention sur la notice du livre des Chroniques dans plusieurs articles, entre autres *Un épisode oublié de l'histoire primitive d'Israël* (1894).

la faveur de Jéhova (*Ex*. XXXII 29 (1) *Deut*. XXXIII 8-11 1 *Sam*. II 27). Cette faveur divine devait être nécessairement supposée comme condition de la valeur et de l'efficacité du sacerdoce lévitique. Dillmann croit pouvoir résoudre la difficulté en disant que dans les premiers temps après Moïse la consécration effective au culte divin était limitée à quelques familles lévitiques, tandis que le gros de la tribu était réduit à la misère (2). Mais du récit de Jud. XVII, cité à ce propos par Dillmann, il résulte que tout lévite quelconque était recherché et accueilli avec empressement comme desservant d'un sanctuaire. Ensuite, à ne considérer que les quelques familles lévitiques dont parle Dillmann, à ne tenir compte par exemple que des familles lévitiques qui remplirent les fonctions du sacerdoce dans la maison de Dieu, devant l'arche d'alliance, comprend-on qu'à l'époque des Juges Lévi aurait été honteusement flétri, exposé au mépris de la nation comme chargé parmi ses frères de la malédiction paternelle ? C'est peu vraisemblable. Nous croyons que ceux-là ont raison qui attribuent au poème de la Bénédiction de Jacob une origine prémosaïque (3).

(1) « La bénédiction dont parle ici le prophète (Moïse) rappelait les dernières paroles de Jacob à Lévi et à Siméon ; elle relevait les Lévites de l'état de malédiction où les avait mis la cruauté de leur ancêtre à l'égard des Sichémites et contenait une allusion aux privilèges qui allaient leur être accordés. » (Card. Meignan *L'Ancien Testament ... De Moïse à David* 1896 p. 72).

(2) *Genesis* (1886) p. 454.

(3) Encore récemment Hommel, l. c. p. 268 et Fries cité par Hommel p. IX. — Dans un remarquable article consacré à la *Prophétie de Jacob* (Revue Biblique, Oct. 1898 p. 525 ss.) le P. Lagrange écrit : « Le poème remonte ... à une très haute antiquité ; même à le supposer composé après les événements, il ne nous est pas permis de descendre plus bas que les premiers temps de l'époque des Juges. C'est un terme qu'il importait de fixer en toute hypothèse ; mais on peut, nous l'avons dit, remonter plus haut » (p. 539). L'auteur insiste, p. 538, sur l'unité de la composition. « On ne peut guère, dit-il, suspecter comme retouche que la mention de Sidon v. 13 et l'exclamation v. 18. » Il est cependant à remarquer que les éloges sont en général prononcés sous forme de comparaison avec un animal ; c'est le cas pour *Juda*, *Issachar*, *Dan*, *Nepthali* (Massor.) *Joseph* (dont la bénédiction nous paraît très bien inter-

Conformément au récit de Gen. XXXIV, les faits auxquels il est fait allusion dans le poème se rapportent en réalité, croyons-nous, non seulement aux temps prémosaïques, mais à l'époque des premières colonies israélites dans le pays de Canaän. Il n'y a dans cette supposition rien qui ne soit parfaitement plausible. Les tribus ne se sont pas constituées ou associées à l'époque de Moïse, ni même en Egypte. Malgré les expéditions séparées auxquelles elles se livrèrent, selon toute apparence, durant la période de leur séjour dans le pays de Gosen, elles ne perdirent point le sentiment de leur communauté de race et d'intérêts, ce qui nous oblige à faire remonter l'origine de la confédération plus haut dans le passé. Les chapitres XXXIII ss. de la Genèse parlent d'une tentative d'établissement pacifique des fils d'Israël, encore au début de leur développement, parmi les populations de la Palestine ; déjà alors les noyaux des tribus primitives doivent avoir formé un groupe compact. Dans une guerre de conquête comme celle qui eut lieu plus tard sous Josué, la violence ou la cruauté n'eussent pas été considérées comme criminelles ; mais dans les circonstances où les jeunes tribus se trouvaient, au temps de leur première formation, alors qu'elles étaient impuissantes à soutenir leurs prétentions ou à s'entr'aider par

prêtée par le P. Lagrange), *Benjamin.* Il n'y a d'exception que pour Zabulon, Gad et Ascher. Or précisément l'ordre d'énumération n'est pas observé quant à ces tribus. Zabulon devrait figurer après Issachar ; Gad et Ascher après Nephtali (Lagrange p. 540). Le nom de Zabulon seul est accompagné d'une notice géographique. Celle-ci ne répond d'ailleurs pas exactement aux données de Jos. XIX 10-16 suivant lesquelles cette tribu ne touchait à la mer d'aucun côté. Serait-il téméraire de mettre en avant la possibilité d'un remaniement en ce qui touche Gad, Ascher et surtout Zabulon ? Sur le v. 13 Bickell fait la remarque : Stichum additicium esse patet, cum ceteroquin in hac benedictione nunquam notiones geographicae determinatae occurrant. Cette remarque ne serait-elle pas applicable également aux deux premiers membres ? Il ne serait d'ailleurs pas impossible non plus que Zabulon, en même temps que la tribu voisine Ascher, ait occupé son territoire dès le règne de Séti, le père de Ramsès II, et que le poème soit postérieur à cette date (Hommel l. c. p. 228, 265). L'invasion des tribus israélites en Palestine semble avoir commencé longtemps avant l'époque de l'Exode proprement dit.

la force, il importait qu'elles s'appliquassent toutes à se ménager de bonnes relations avec les habitants. Siméon et Lévi compromettent l'œuvre commune par leur odieuse conduite. Les autres tribus abandonnent la cause des deux frères. Désormais les fils d'Israël ne rencontrent plus qu'hostilité de la part des voisins. Ils sont obligés de se retirer vers le sud. De nouvelles divisions s'élèvent parmi eux. L'émigration vers l'Egypte commence. Bientôt le gros des tribus suit le même chemin ; elles se fixent dans les possessions qui leur sont octroyées dans le pays de Gosen. Siméon et Lévi privés de l'appui des autres clans, s'étaient disloqués ; leurs familles avaient dû pourvoir à leur sécurité en se partageant parmi les diverses tribus ; c'était le châtiment de leur funeste campagne contre les Sichémites. Mais, une fois que l'on fut établi en paix dans la terre de Gosen, les deux groupes dispersés cherchèrent à se reconstituer. Siméon n'y réussit guère et sortit très affaibli de l'épreuve qu'il avait traversée ; il semble n'avoir plus été considéré que comme une annexe de Juda. Après la conquête il ne fut point systématiquement exclu du partage du territoire ; au contraire plusieurs villes lui sont assignées Jos. XIX 1-9, qui ailleurs toutefois sont portées en compte aux possessions de Juda (Jos. XV 26-32, 42). Dans la Bénédiction de Moïse il est passé sous silence (Deut. XXXIII). Quant à Lévi, il reprit à la longue plus de consistance vis-à-vis des autres tribus. La disgrâce dont il s'était vu atteint et l'aversion qu'il continua sans doute d'inspirer à ses frères, donnèrent à son activité une orientation spéciale. Des familles influentes de la tribu entrèrent en rapport avec les Egyptiens. On a remarqué que plusieurs noms propres égyptiens se rencontrent parmi les familles lévitiques ; tels ceux de Pinehas, de Putiël (Ex. VI 25) ; le nom de Moïse lui-même. Kuenen signale aussi la parole de l'homme de Dieu à l'adresse de Eli (1 Sam. II 27) à savoir qu'en Egypte les ancêtres de ce dernier avaient été « *les serviteurs de la maison de Pharaon* », une formule qui n'est jamais appliquée à Israël dans son ensemble (1). Le

(1) Kuenen, *Volksrel.* p. 314.

commerce avec les Egyptiens développa parmi les lévites une culture plus élevée. Les traditions religieuses de leur race trouvèrent parmi eux de zélés défenseurs ; ils donnèrent au Dieu des ancêtres ses partisans les plus fidèles (Ex. XXXII 26 ss.). Ainsi Lévi se préparait à prendre la direction spirituelle des autres tribus. Lorsque après les jours d'oppression l'heure de la délivrance sonna, ce fut un lévite qui fut choisi pour sauver ses frères de la servitude et pour leur donner leur organisation religieuse, principe de leur unité et de leur future puissance. Les lévites furent tout désignés pour remplir, au sein de la nation nouvelle, les fonctions de ministres du culte ; ils restèrent attachés au service de Jéhova dont ils avaient assuré le triomphe. Les analogies que l'on a signalées entre divers éléments des institutions rituelles des Hébreux et des Egyptiens s'expliqueraient très bien par les circonstances que nous venons d'exposer.

Nous n'avons pas prétendu, il est inutile de l'ajouter, présenter au lecteur un tableau garanti authentique de la période prémosaïque de l'histoire d'Israël. Il est possible que les choses se soient passées autrement. Il s'agissait seulement de montrer qu'en rapportant la malédiction de Lévi à une époque antérieure à Moïse, on ne lui ôte pas nécessairement toute signification, comme le disait Dillmann (1). Ce jugement sur la date de composition du poème ne justifie pas non plus la conclusion de Hommel, qui distingue deux tribus de Lévi, l'une ancienne, à laquelle s'appliquerait l'anathème de Gen. XLIX 7 et qui aurait complètement disparu longtemps avant Moïse ; l'autre d'origine plus récente et absolument nouvelle qui aurait été la tribu sacerdotale (2).

Nous admettons volontiers que la dispersion de Lévi parmi les autres tribus après la conquête du pays de Canaän, ait pu être en partie la conséquence de la situation spéciale à laquelle ce groupe avait été condamné depuis les événements racontés

(1) *Genesis* p. 454.
(2) l. c. p. 267. — Voir plus loin, p. 311 ss.

au ch. XXXIV 25 ss. et visés au ch. XLIX 7 de la *Genèse* (1). Ce qui nous paraît incroyable, c'est que le sort fait aux lévites lors du partage du pays, ait été envisagé comme l'effet *direct* d'une malédiction dont ils auraient été l'objet à raison d'actes de cruauté commis *pendant les guerres de conquête sous Josué.* Indépendamment de la difficulté qui résulte, contre une pareille supposition, du prestige que le nom de Moïse dut prêter à la tribu et dont celle-ci se trouva effectivement entourée au témoignage de l'histoire, il est manifeste, autant par le récit de Gen. XXXIV que par l'allusion de Gen. XLIX 7, que le crime de Siméon et de Lévi consista en une violation sanglante de la paix, en une perfidie dont les autres tribus, impuissantes à se défendre, eurent à subir les conséquences. C'est par là que s'explique l'anathème prononcé contre eux au nom du père commun de la nation.

Baudissin, tout en affirmant que la malédiction de Lévi fut provoquée par des actes de cruauté dans la guerre contre les Cananéens, — une considération qui aurait pu valoir le même blâme à tous ses frères, — n'en soutient pas moins que dès l'époque mosaïque toute une tribu fut consacrée au service de l'arche ; le sacerdoce des lévites, dit-il, ne se trouve pas exclu par la donnée de Gen. XLIX 7 (2). Sans doute, nous sommes les premiers à le reconnaître, la dispersion des lévites, après l'occupation, ne doit point se concevoir comme la suite naturelle de leur vocation au service du sanctuaire. Il est clair aussi que cette vocation ne dut point empêcher les lévites de prendre

(1) Cette dispersion était en même temps parfaitement adaptée à la mission des lévites, comme trait d'union religieux entre les diverses tribus. Les lévites n'avaient, à la vérité, aucun titre officiel, basé sur les institutions, pour prêter leurs concours aux manifestations, même légitimes, du culte populaire. Il est évident néanmoins, comme l'exemple de Samuël le prouve (1 *Sam.* IX, plus haut p. 252), qu'ils pouvaient en cette matière exercer une action salutaire et entièrement conforme aux exigences de leur vocation. L'autorité du sanctuaire de l'arche ne pouvait d'ailleurs rien perdre à la présence de ses représentants naturels parmi les éléments épars de la population. Il faut encore considérer que les intérêts du Jahvisme ne se bornaient pas à la célébration du culte.

(2) l. c. p. 73.

part aux longues luttes qui marquèrent l'invasion des Israélites en Palestine. Nous sommes parfaitement d'accord sur ces points. Nous ajouterons que si l'on prétendait que les mots : « *je les partagerai* en Jacob et *je les disperserai* en Israël », (*Genèse*, XLIX 7) constituent un commentaire ajouté après coup aux termes qui énoncent la malédiction, nous n'y verrions aucun inconvénient au point de vue de l'histoire ; l'emploi de la première personne dans la phrase en question semblerait même mieux convenir à Jéhova qu'à Jacob. Mais, dans tous les cas, ce qui reste à notre avis inexplicable à une époque quelconque postérieure à Moïse ou à la vocation des lévites, c'est *la malédiction* même de la tribu de Lévi.

Il est clair que dans la tribu de Lévi, appelée au service de l'arche d'alliance, tous n'auront pas été investis des mêmes droits. Déjà dès l'origine, comme le remarque Baudissin, il doit y avoir eu une distinction entre prêtres proprement dits, chargés des fonctions principales, et simples lévites (1). Le même auteur ajoute que Moïse pourra avoir réservé le sacerdoce à sa propre famille ; mais un peu plus haut il s'était avec beaucoup de raison déclaré en faveur du caractère historique de la figure d'Aäron. « On a de la peine à comprendre, disait-il, qu'en des temps plus récents le clergé eût mis sa gloire à descendre d'un frère du législateur, plutôt que de ce dernier lui-même, qu'il aurait pu tout aussi bien se donner comme ancêtre (2) ».

*
* *

Hommel distingue, comme Wellhausen, une double tribu de Lévi ; mais chez lui la distinction prend une portée absolument différente. D'après le professeur de Münich, l'ancienne tribu de Lévi aurait entièrement disparu déjà longtemps avant Moïse ; la tribu sacerdotale n'aurait rien de commun avec elle. Il ne s'explique pas sur la manière dont celle-ci serait arrivée

(1) l. c.
(2) l. c. p. 62 s.

à se constituer. Seulement il rappelle, à propos des relations que Moïse eut avec Jéthro, le prêtre midianite, un rapprochement très intéressant qui lui est fourni par une donnée des inscriptions minéennes trouvées par Euting à el-Ola. Il est question, dans deux ou trois de ces inscriptions, d'une classe de personnes appartenant au dieu Wadd, et qui sont désignées sous le nom de *lawi'u*, au fém. *lawi'at*. D. H. Müller y reconnut des « prêtres » et des « prêtresses » et Hommel met le nom en rapport avec l'hébreu *levi* (1). Mordtmann dit qu'il croit que c'est à bon droit (2). Sayce exprime son adhésion en termes plus formels (3). Il semble donc qu'au jugement de Hommel les *levijim* d'Israël n'auraient pas même tenu leur nom de l'ancienne tribu lévitique. Nous n'avons pas à rechercher jusqu'à quel point cette théorie est conciliable avec les vues émises par le même auteur sur la haute antiquité des institutions religieuses des Hébreux, telles qu'elles sont décrites dans la Bible et notamment dans la Loi. Il ne nous appartient pas non plus d'émettre un avis sur la signification du nom *lawi'u*, *lawi'at*, qui se présente dans les inscriptions d'el-Ola. Nous admettrons, sur l'autorité des savants compétents, qu'il est équivalent à *prêtre*, *prêtresse*, tout en avouant qu'à l'examen des passages où il figure nous n'avons pas *vu* la nécessité de cette interprétation. Nous ne pouvons pas cependant nous dispenser de présenter à ce sujet certaines observations.

Dans les inscriptions, notamment ME. XXIV l. 1-2 (4), les personnes désignées par le nom en question, sont non seulement présentées comme appartenant à Wadd, mais mises en rapport avec lui au moyen du pronom possessif ajouté au titre de לויאת : « *sa* prêtresse Salmaj, fille de *sa* prêtresse ʿAdat... » Rien ne peut mieux faire sentir la différence entre la

(1) *Aufsätze u. Abhandlungen*, 1892 p. 30 s. — *Die altisraelitische Ueberlieferung* 1897 p. 278.

(2) *Beiträge zur minaeischen Epigraphik* Weimar 1897 p. 43.

(3) *Early hist. of the Hebrews* 1897 p. 80 : Levi .... is a gentilic noun and must be connected with the *law'â(n)* or ʿpriest, of southern Arabia.

(4) Mordtmann p. 48 ss.

portée de l'appellation *lawi'u*, *lawi'at* dans ces textes, et celle du nom de *levi* dans l'Ancien Testament. Jamais il n'est parlé d'un *levi de Jéhova*. L'idée de *prêtre* est exclusivement représentée en hébreu par *kohen*. D'après les récits les plus anciens de la Bible aussi bien que d'après la Loi, la qualité de *levi* est supposée dans le sujet antérieurement à celle de prêtre ; la première indique une condition de naisssance, la seconde y survient à raison des fonctions auxquelles le *levi* est appelé, soit par un privilège de droit, soit d'occasion. Jonathan était *levi* indépendamment de toute notion d'un ministère sacré quelconque ; il devient *kohen* au service de Mikha (Jud. XVII 10, 12). Même dans les livres où la qualité de prêtre est attribuée aux levijim en général, les notions exprimées par les deux noms sont parfaitement distinctes. Nous avons suffisamment montré, au cours de notre étude, les rapports établis entre elles dans l'Ancien Testament. Il s'ensuit que s'il existe entre le nom que portent les « prêtres » ou les « prêtresses » des inscriptions de el-Ola et celui des *levijim* hébreux un rapport de dépendance, il est impossible que l'emprunt ait eu lieu de ce côté-ci. En Israël, après Moïse, *la signification première* du nom *levi* est celle de membre de la tribu de Lévi ; on ne conçoit point que ce nom employé au sens de *prêtre* chez les Minéens, eût passé aux Hébreux dans l'acception que nous venons de rappeler. Mais la tribu de Lévi ayant été appelée au sacerdoce, on comprendrait qu'à l'exemple et sous l'influence des Hébreux, le titre de *levijim* eût été attribué, chez d'autres peuples, à ceux qui exerçaient les fonctions sacrées.

Rappelons-nous à présent que le nom *lawi'u*, *lawi'at* est exclusivement propre, chez les Minéens, aux inscriptions de el-Ola, située au nord de Médine ; ailleurs dans les textes minéens, comme aussi dans une inscription sabéenne, « prêtre » signifie שׁוע (1).

On connaît l'essai de Dozy sur l'importance extrême qu'auraient eue, au point de vue des institutions religieuses, les

(1) Mordtmann p. IX ; id. p. 113. — Sayce ne tient pas compte de cette observation à l'endroit cité plus haut.

colonies israélites qui seraient allées, de bonne heure, se fixer au fond de l'Arabie (1) Certes, nous sommes loin de partager toutes les conclusions de l'auteur ; bien des considérations alléguées par lui sont exagérées ; d'autres absolument fantaisistes. Il en est plus d'une cependant qui mérite de fixer l'attention. Dozy rapporte, entre autres choses, une tradition, attestée par plusieurs écrivains arabes, d'après laquelle il y aurait eu aux environs de Médine des établissements israélites très anciens (2).

Ce qui est plus important, c'est le témoignage que nous apportent ici les documents bibliques. 2 Chron. XXVI 7 ss. nous lisons une relation des guerres du roi Uzzia contre les Philistins et les Arabes. A deux reprises il s'agit là des Minéens. La Vulgate, il est vrai, a deux fois les *Ammonites ;* mais le texte massorétique porte la première fois המעונים (la seconde fois העמונים) et les LXX les deux fois τοὺς Μιναίους et οἱ Μιναῖοι. Il est certain qu'aux vv. 7, 8 c'est deux fois de suite le même peuple qui est nommé, et le contexte prouve que les LXX ont lu très justement les deux fois המעינים (3). Aujourd'hui surtout que nous savons que les Minéens avaient des établissements au N. O. de l'Arabie, le sens du passage n'est pas douteux. « Dieu aida Uzzia contre les Philistins et contre les Arabes .... et les *Me'înîm* ; et les *Me'înîm* payèrent tribut à Uzzia ; *et sa renommée alla jusqu'aux frontières de l'Egypte* (4) *; ses victoires s'étendirent en effet encore plus loin* (עד למעלה) ». En regard de ce passage, lisons 1 Chron. IV vv. 39 ss. relatifs à une émigration de Siméonites sous le règne d'Ezéchias : « Ils allèrent du côté de Gedor (?) jusqu'a l'orient de la vallée (?), cherchant des pâturages pour leurs troupeaux. Et ils trouvèrent des pâturages gras et excellents ; la terre

(1) *De Israelieten te Mekka.*

(2) l. c. (trad. allem.) p. 53 ss.

(3) Cfr. Hommel *Aufsätze u. Abhandlungen* . .. (1892), p. 48. La question de savoir si le nom même de Μιναῖοι répond étymologiquement à celui de *Ma'în* (ibid. p. 128), ne nous intéresse pas ici.

(4) Limite de l'horizon politique familier à Israël dans le sud.

était très étendue, tranquille et riche. *C'étaient des descendants de Cham qui habitaient là auparavant.* Ceux dont les noms précèdent arrivèrent donc au temps d'Ezéchias roi de Juda, et ils battirent les.... (1) et les *Meʿînîm* qui se trouvaient là et les frappèrent de l'anathème jusqu'à ce jour. Ils s'y établirent à leur place, car il y avait là des pâturages pour leurs troupeaux..... » Suit une notice sur une autre expédition, moins importante, de Siméonites dans les montagnes de Séïr.

Il nous paraît évident que les relations de 1 Chron. IV et 2 Chron. XXVI se rapportent toutes les deux à des campagnes lointaines dans la région arabe. Uzzia étend ses victoires *plus loin* que les confins de l'Egypte ; les Siméonites s'établissent dans un pays occupé auparavant par les Chamites (2) et où se trouvaient aussi des *Meʿînîm*. Le caractère vague de la donnée empruntée à la population chamitique plaide pour la grande distance de l'endroit. D'autre part les termes dans lesquels la présence des Meʿînîm est signalée dans la contrée où les Siméonites s'établirent, semblent indiquer qu'ils s'y étaient fixés eux aussi comme colons. Il est à remarquer que el-Ola est précisément vantée pour la fertilité de ses terres (3). Ajoutons que, d'après les écrivains arabes dont il a été question plus haut, l'endroit occupé d'abord par les émigrants israélites s'appelait du nom de famille Zohara ; or la tribu de Siméon comprenait une division appelée צחר (Gen. XLVI 10, Ex. VI 15) ; une autre division de la tribu portait le nom d'*Ohad* (ll. cc.) qui se retrouve pareillement dans la montagne *Ohod* aux environs de Médine. Gen. XXV 13-14 Mibsam et Mischma figurent parmi les fils d'Ismaël, 1 Chron. IV 25 parmi les descendants de Siméon, etc. (4).

Dans l'hypothèse qu'il y eût eu réellement dans la région où les inscriptions minéennes ont été découvertes, au nord de

(1) Le texte porte את־אהליהם, qui n'a pas de sens ici. Il s'agit des habitants, comme la suite immédiate le montre.

(2) Cfr. Gen. X 7.

(3) Mordtmann p. VI s.

(4) Dozy l. c. p. 59 ss.

Médine, des établissements israélites, on concevrait très aisément qu'à la faveur de leur influence religieuse le nom de *levîjîm* eût passé dans la langue de leurs voisins. Il est probable que les Siméonites auront amené avec eux des lévites, comme les Danites le firent au cours de leurs migrations racontées *Jud.* XVIII. Dozy fait remonter l'expédition dont parle 1 Chron. IV 39 ss. au règne de Saül ; mais rien ne nous autorise à nous écarter du témoignage de l'auteur biblique qui la rapporte au règne d'Ezéchias. C'est la campagne militaire d'Uzzia qui aura ouvert la voie aux colonies siméonites ; comme Uzzia lui-même d'ailleurs avait été précédé par Salomon dont les flottes s'organisaient à Esiongeber, près de Elath sur la mer Rouge. Il est probable qu'il y aura eu de bonne heure des stations connues aux Israélites, le long du littoral. D'autre part l'avis de Glaser et de Hommel sur la haute antiquité des inscriptions minéennes en général, n'est pas partagé par tout le monde. Les inscriptions sabéennes les plus anciennes datent de la seconde moitié du 8ᵉ siècle. Mordtmann n'admet pas que les monuments minéens remontent à une époque antérieure ; il arrive à les classer dans leur ensemble entre les deux dates extrêmes occupées par les textes sabéens. Il constate en particulier des caractères graphiques d'origine relativement récente dans les inscriptions de el-Ola (1).

(1) l. c. pp. 105 ss., p. X.

QUATRIÈME SECTION.

Le grand prêtre.

Les lévites, dispersés parmi les autres tribus, formaient, malgré cet éparpillement, un corps moral qui tenait en droit son unité, non seulement de la race ou du sang, mais de la communauté d'intérêts et de vocation. Des liens tout spéciaux rattachaient ses membres à la maison de Dieu, centre religieux de la nation. Ceux qui demeuraient au loin pouvaient, autant que les circonstances s'y prêtaient, venir s'engager au service effectif du sanctuaire où résidait l'arche d'alliance. L'unité de l'organisme demandait, comme son couronnement naturel, un chef du sacerdoce lévitique. Les lois sacerdotales exposent en détail et avec insistance les prérogatives du pontificat suprême, conféré d'abord à Aaron et transmis par voie héréditaire d'Aaron à Eléazar, d'Eléazar à Pinehas...

L'institution du pontificat suprême est l'un des caractères les plus marquants auxquels un grand nombre ont cru reconnaître l'origine récente du code sacerdotal. Le grand prêtre avec les attributions que lui accorde la Loi est, dit-on, inconnu avant l'exil et ne peut même se concevoir qu'à une époque à laquelle le peuple juif avait perdu son autonomie politique, c'est-à-dire à l'époque de la restauration postexilienne. Voici comment Wellhausen s'exprime à ce sujet : «.... En vertu même de sa dignité de pontife suprême, le grand prêtre est (*d'après la loi*) le chef de la théocratie, et cela à tel point qu'il n'y a pas place à côté de lui pour un autre, qu'un roi théocratique à côté de lui ne peut se concevoir (Num. XXVII 21). Lui seul est le représentant responsable de la communauté ; il porte les noms des douze tribus inscrits sur la poitrine et les épaules ; un délit de sa part entraîne la culpabilité pour tout le peuple et est

expié comme le délit du peuple, tandis que par leurs sacrifices expiatoires les princes se montrent à côté de lui comme des personnages privés (Lev. IV 3, 13, 22 ; IX 7 ; XVI 6). Sa mort fait époque ; ce n'est point quand le roi meurt, mais à la mort du grand prêtre qu'il y a amnistie pour les délinquants réfugiés (Num. XXXV 28). Lors de son investiture il reçoit l'onction comme un roi et est appelé en conséquence *le prêtre oint* ; il est orné du diadème et de la tiare comme un roi (Ezech. XXI 31) ; comme un roi il porte la pourpre. Or, que signifie ce phénomène, que celui qui se trouve à la tête du culte — précisément comme tel et seulement comme tel, sans être en même temps investi de fonctions politiques et sans exercer le gouvernement — se trouve en même temps à la tête de la nation ? Que signifie ce phénomène sinon que la souveraineté temporelle a été enlevée à ce peuple, qu'elle n'est plus sa propre affaire ? Dans le code sacerdotal, en effet, Israël ne figure point comme peuple, mais comme communauté ; les intérêts temporels lui sont étrangers et ne sont jamais touchés par cette législation ; sa vie consiste dans le service du Saint, » etc. (1).

Les termes dans lesquels les fonctions et la dignité du grand prêtre de la Loi sont ici caractérisées, répondent-ils à une situation historique quelconque ? nous présentent-ils du moins l'image fidèle de l'institution du code sacerdotal lui-même ? ou bien ne seraient-ils autre chose que l'expression saisissante d'une conception purement subjective du critique que nous venons d'entendre ? Telles sont les premières questions auxquelles nous aurons à répondre. Nous verrons ensuite à quelle conclusion aboutit la comparaison des données de la Loi avec celles de l'histoire préexilienne, au sujet du chef hiérarchique de l'ordre sacerdotal.

§ 1. *Le grand prêtre après l'exil.*

Les circonstances dans lesquelles le peuple juif reprit, après l'exil, le cours de ses destinées, étaient de nature à assurer

(1) *Prolegomena* p. 152 s. cfr. Maybaum l. c. p. 82.

dès l'abord et dans la plus large mesure, la restauration du culte national. C'était en réalité la restauration du culte et elle seule qui était à l'ordre du jour au moment du retour dans la mère-patrie, des captifs de Babylone. C'était pour rebâtir à Jérusalem le temple de Jéhova, pour y rétablir la célébration des sacrifices et des cérémonies sacrées, que Cyrus avait octroyé aux Juifs dispersés sur les bords de l'Euphrate, l'autorisation de reprendre le chemin de la Judée (1). Les dispositions du pouvoir suzerain n'allaient pas plus loin, et même durant de longues années le relèvement des murs de l'ancienne capitale rebelle resta frappé d'interdiction. Dans ces conditions la religion et le culte ne pouvaient manquer de devenir l'élément le plus important de la vie nationale. L'autonomie politique ayant disparu, le gouvernement temporel demeurant en dernière analyse aux mains des satrapes et du monarque persan, le clergé se trouva, par la force des choses, la classe dominante dans la nouvelle société juive.

Seulement il importe de ne pas perdre de vue que cette situation n'était que le corollaire immédiat de la domination étrangère ; celle-ci, en supprimant à l'intérieur toute autorité indépendante capable de contrebalancer l'influence et le prestige de l'ordre sacerdotal, laissait par le fait même à ce dernier le champ plus libre à l'exercice de ses prérogatives traditionnelles. Mais les circonstances prêtaient-elles aussi, du côté juif, à des développements nouveaux de la puissance des prêtres ? Les esprits étaient-ils disposés notamment, pendant l'exil ou au sein de la communauté postexilienne, à ratifier la création d'un pontificat auparavant inconnu, conçu comme autorité suprême, seule compatible avec les exigences du régime actuel, exclusive de tout pouvoir temporel national ? Pour apprécier convenablement les éléments de ce problème, il faut évidemment s'en rapporter aux données positives de l'histoire. Il faut se demander quelles étaient les aspirations et les tendances du peuple juif ; il faut considérer l'attitude observée par

(1) *Esdras* I.

le peuple vis-à-vis du clergé et de ses chefs ainsi que le rôle effectivement rempli par les grands prêtres qui se succédèrent durant cette période.

Wellhausen estime que le sentiment public, après l'exil, était si profondément pénétré de l'idée que le grand prêtre était de droit et nécessairement le chef suprême de la nation, que l'on fit l'application de ce principe à l'histoire ancienne elle-même ; il allègue comme preuve, avec une gravité parfaite, que le premier livre des Chroniques V, 29 ss. divise la période préexilienne non pas suivant la succession des Rois, mais suivant celle des pontifes (1). Ceci serait absolument concluant. Seulement l'argument est sujet à certaines réserves. Il est inexact tout d'abord que l'auteur des Chroniques ait l'intention, à l'endroit indiqué, de nous présenter une trame chronologique quelconque de l'histoire d'Israël. Le passage en question, appartenant aux généalogies des fils de Lévi, figure de la façon la plus inoffensive du monde au milieu des tableaux généalogiques des tribus israélites ; pas un mot qui indique en faveur de la liste sacerdotale du ch. V vv. 29 ss. la moindre prééminence. Au contraire les tables généalogiques commencent au ch. II par celle de Juda, d'où est issu David, le fondateur de la dynastie royale, seule légitime, de Jérusalem ; immédiatement après, au ch. III, nous lisons la série des successeurs de David, jusqu'à l'époque même de l'auteur. Les tribus de Siméon, de Ruben, de Gad, arrivent à la suite de celle de Juda. Lévi ne vient qu'en cinquième ligne. Qu'au ch. V v. 29 ss. l'auteur ait eu ou non l'intention d'adapter le nombre des générations qu'il énumère au nombre des années qui se sont écoulées depuis l'Exode jusqu'au retour de la captivité, ce qui en soi n'est pas impossible, mais cependant peu probable, vu qu'en ce cas il aurait aussi mentionné la dernière génération, à savoir celle de Jeschoua, il est bien certain qu'il est complètement étranger au système que Wellhausen lui prête. Bien plus, la liste ne se donne en aucune façon comme un tableau *des grands prêtres* (2).

(1) *Prolegomena* p. 154.

(2) Comme le croit aussi, bien à tort, Vigouroux *Les livres saints et la critique rationaliste*, troisième éd. t. III p. 211.

L'auteur n'a en vue que de nous communiquer la série des ascendants de Josedeq de qui les grands prêtres de son époque tiraient notoirement leur origine et de montrer comment Josedeq se rattachait à Aäron (1). La succession Amarias-Achitob-Sadoq se présente deux fois dans la liste. Il est à remarquer que la seconde fois elle vient après une parenthèse ; peut-être faut-il passer directement d'Azaria (v. 36), à Schallum (v. 38). Mais cette répétition, qui ne rendrait que plus sensible le caractère incomplet de la liste, n'en modifierait, en aucun cas, la signification. La notice au sujet d'Azaria : « *celui qui fut revêtu du sacerdoce* (suprême) *dans le temple bâti par Salomon* » (v. 36), montre que nous ne sommes pas ici en présence d'une énumération formelle des grands prêtres qui se seraient succédé depuis Aäron ; en ce cas la notice n'aurait eu aucune raison d'être (2). Il n'y a donc pas lieu non plus de faire état de la présence, dans la table généalogique, de certains noms inconnus dans l'histoire ancienne ; ni de l'absence de certains autres noms appartenant à des personnages que nous trouvons avant l'exil investis des fonctions pontificales (3).

D'après l'auteur des Chroniques, c'est à la maison de David et de Salomon que revenait, dans le plan divin, le droit imprescriptible au gouvernement de la nation. Toute son histoire tend à mettre cette idée en lumière (4).

Il s'en faut si bien que les Juifs d'après l'exil eussent l'habitude de diviser l'histoire ancienne suivant les pontificats, qu'ils ne le faisaient même pas régulièrement pour la période postexilienne. *Néh.* XII 26 la suite des époques est représentée par la formule que voici : « aux jours de Joïaqîm fils de Jeschoua fils de Josedeq, et aux jours de Néhémie le pecha et d'Esdras le prêtre et Sopher ». Néhémie tient la place d'Eliaschib, Esdras celle de Johanan. De même Néh. XII 47 nous lisons : « aux jours de Zorobabel et aux jours de Néhémie » ; ici encore

(1) Comparer la généalogie d'Esdras (*Esdr.* VII 1 ss.).

(2) Voir sur 1 Chron. V 29 ss. Klostermann *Geschichte* p. 160.

(3) Wellh. l. c. p. 229.

(4) Graetz *Geschichte der Juden* II b p. 213 s.

ce ne sont point les grands prêtres qui prêtent leurs noms aux époques à désigner. On voit déjà à ces exemples que les grands prêtres après l'exil ne prenaient pas tout à fait la place des rois de la période antérieure.

Ceci nous ramène à la question de savoir si c'était l'idéal de la société juive postexilienne, que la nation fût réduite au rang d'une communauté religieuse dans laquelle le pontife, comme tel, serait l'unique chef suprême ? C'est ce qu'il faudrait supposer, semble-t-il, pour pouvoir rapporter à l'époque du second temple plutôt qu'à une autre époque quelconque, la création d'une dignité hiérarchique comme celle dont nous avons entendu la description plus haut.

Dès le début de la Restauration nous voyons le grand prêtre sur la scène. Jeschoua, fils de Josedeq, ouvre une série de pontifes qui se succéderont durant plusieurs siècles. Il est si vrai d'ailleurs que ce personnage répond bien au type du grand prêtre de la Loi sacerdotale, que des auteurs favorables aux idées grafiennes, voyant en lui le premier grand prêtre, n'ont pas hésité, en conséquence, à rapporter l'institution du pontificat à l'époque de l'exil de Babylone. Aussi les prophètes Aggée et Zacharie s'accordent-ils à attribuer à Jeschoua un rang tout à fait éminent au sein de la communauté juive. Mais voyons-nous, dans la manière dont Jeschoua est traité, dans la place qui lui est faite, dans le rôle qu'il remplit, quelque indice des prérogatives souveraines et exclusives de toute autre autorité nationale qui lui auraient été reconnues ? Nullement. A côté du grand prêtre Jeschoua, fils de Josedeq, apparaît Zorobabel, fils de Salathiël. Les deux se partagent la représentation de l'autorité ; Jeschoua est le chef de la hiérarchie sacrée, mais Zorobabel occupe le sommet dans le gouvernement de la nation. Les chapitres I-VI du livre d'*Esdras* nous apprennent que le fils de Salathiël exerçait une action autrement étendue et efficace, qu'il jouissait parmi ses compatriotes d'un prestige autrement considérable, que le grand prêtre auquel il se trouve associé. D'après Esdras II 63 c'est lui qui prend des mesures à l'égard des familles sacerdotales

qui n'avaient pu produire leurs titres généalogiques ! Ceux qui ne voient dans les récits des premiers chapitres d'Esdras qu'une relation due en grande partie à la fantaisie du Chroniste, en concluront sans doute que ce dernier lui-même devait être bien convaincu de l'avantage qu'aurait présenté pour le peuple juif un pouvoir temporel national à côté de l'autorité religieuse du grand prêtre ? Zorobabel n'agit pas autrement que les rois avant l'exil. Remarquons pour notre part que le Chroniste n'a point jugé qu'il y eût lieu de modifier à cet égard l'histoire des premiers temps de la Restauration.

Ce n'était certes pas à son seul titre de pecha et de représentant du pouvoir étranger, que Zorobabel devait sa prééminence. Il suffit pour s'en convaincre de lire les discours d'Aggée et de Zacharie. Certains auteurs ont cru trouver dans les écrits de ces prophètes les traces d'une prétendue rivalité qui aurait divisé les deux chefs de la nation (1) ; ce sont là des conjectures sans fondement. Les partis de Jeschoua et de Zorobabel n'ont sans doute jamais existé que dans l'imagination trop féconde des historiens qui les ont inventés. Les textes n'insinuent rien de pareil. On s'explique parfaitement que Zacharie, célébrant le relèvement du temple et du culte, comble aussi le grand prêtre, le représentant du culte, de ses louanges enthousiastes ; la chose se comprend d'autant mieux que selon toute probabilité Zacharie, fils de Barachie, *fils de Iddo*, lui-même était prêtre (2). D'autre part le fait que Zacharie associe Zorobabel à Jeschoua dans les hommages qu'il rend à ce dernier (3), prouve qu'aux yeux de ce prophète aussi bien qu'aux yeux de son collègue Aggée, il ne convenait point d'isoler le grand prêtre du prince en qui la nation avait mis son espoir. Les deux prophètes saluent en Zorobabel l'héritier de la dynastie royale ; Zacharie lui prédit des destinées glorieuses et voit en lui le *germe* de justice promis à la race de David (4). Aggée l'appelle l'élu de

(1) Grätz *Geschichte der Juden* II[b] p. 110 ss. ; Maybaum *Die Entwickel. des Altisr. Priest.* p 83 s.

(2) Néh. XII 4, 16 ; cfr. Zach. VII 3 ss.

(3) III 8 ss. — IV ; VI 11-13.

(4) IV 6, 7 ; III 8, VI 12, 13. Cfr. Jer. XXIII 5, XXXIII 15.

Jéhova, l'anneau portant le sceau divin ; le règne des gentils sera renversé et en ce jour le fils de Salathiël, le serviteur de Dieu (1), triomphera (2).

Les prophètes de l'exil n'avaient pas cessé, eux non plus, de proclamer les droits et la restauration future de la maison de David (3). Cette attente ne mourut jamais au cœur du peuple juif. Le Messie sera un fils de David.

Nous ne savons rien de précis au sujet du grand prêtre Joïaqîm, le successeur de Jeschoua. On peut affirmer néanmoins que les idées ne se modifièrent point, à cette époque, dans un sens favorable à l'identification de la souveraineté théocratique avec le pontificat religieux. La suite de l'histoire le montre. Ce furent sans aucun doute le sentiment de sa nationalité, le désir d'assurer sa propre consistance au point de vue politique, qui poussèrent de bonne heure le peuple à entreprendre la reconstruction des murs de sa capitale. Dès avant le règne de Xerxès les travaux avaient été entamés ; ils continuèrent par intervalles jusque sous Artaxerxès I. De fréquentes interruptions retardaient l'achèvement de l'œuvre ; et même un édit royal vint formellement mettre fin, un moment, aux tentatives des Juifs. Les ennemis d'Israël se rendaient parfaitement compte de la signification de l'entreprise et des conséquences qui devaient s'ensuivre. Les rapports des satrapes qui accusaient les Juifs de nourrir des projets de révolte, pouvaient n'être pas inspirés par le seul souci du salut de l'empire ; mais ces exagérations n'empêchent que le relèvement des murs de Jérusalem était une manifestation évidente des ambitions nationales et politiques du peuple dont les destinées s'acheminaient déjà vers le règne des Machabées. Certains critiques peuvent donner à entendre qu' « Israël après l'exil n'était plus un peuple, mais seulement une communauté ou une secte religieuse ; que les intérêts temporels lui étaient totalement étran-

(1) Cfr. Zach. III 8.

(2) Agg. II 21-23. Cfr. nos *Nouvelles études sur la Restaur. juive* p. 94 s.

(3) Vr. p. e. Ezéch. XXXIV 23, 24, XXXVII 24, 25 ; cfr. *Nouvelles études...* p. 96.

gers ; que sa vie consistait dans le service du Saint ». Israël après l'exil n'était pas de cet avis. Et s'il est vrai que dans le code sacerdotal, on n'aperçoit « aucune tentative d'attribuer au grand prêtre quelque pouvoir séculier » (1), il est impossible d'expliquer ce phénomène par la considération qu'après l'exil les aspirations et l'activité d'Israël se seraient renfermées tout entières dans l'ordre religieux ; ceci en effet se trouve contredit par les données de l'histoire. Il faut au contraire inférer du phénomène en question, que le grand prêtre du code sacerdotal n'est pas une création de la période postexilienne. Car après l'exil, les circonstances ayant en fait mis le pontificat suprême en vue comme la plus haute dignité ordinaire de la nation, la Loi n'eût pas manqué de lui reconnaître des prérogatives dans l'ordre temporel, en conformité avec les visées de la société dont il était le couronnement religieux.

Comment, la législation sacerdotale aurait pu, sous le second temple, édicter, outre des dispositions pénales d'une extrême rigueur (2), tout un système de mesures affectant profondément l'organisation sociale et civile du peuple ; elle aurait pu créer des institutions comme celles de l'année sabbatique et de l'année jubilaire ; elle aurait pu d'autorité imposer au peuple des charges matérielles considérables, prescrire de véritables impôts, promulguer des règlements sur la transmission des biens et la capacité des personnes ; elle aurait pu se donner l'air de disposer en souveraine du territoire de la Palestine en assignant aux tribus leurs lots respectifs, en attribuant aux membres de la tribu de Lévi le droit d'occuper certaines villes ; elle aurait pu établir des conditions d'amnistie et faire notamment de la mort du grand prêtre le signal du pardon des meurtriers involontaires ; proclamer d'autre part le droit de venger, en dehors des villes de refuge, le meurtre d'un parent ; elle aurait songé à mettre dans la bouche du grand prêtre Eléazar une *tora* sur le butin fait à la guerre et sur les rites à

(1) Wellhausen, l. c. p. 152.
(2) p. e. Ex. XXXI, 12 ss. XXXV 2, Num. XV 32 ss., etc.

observer par les soldats rentrés dans les foyers (1) etc. ; mais elle aurait cru devoir s'abstenir de toute attribution, même fictive, d'autorité séculière quelconque au grand prêtre, soi-disant parce qu'Israël n'était plus qu'une secte religieuse, étrangère à tout intérêt temporel ! Peut-on admettre de pareilles théories ? Certes, l'état de vassalité dans lequel le peuple juif se trouva constitué après l'exil, est une donnée extrêmement importante pour l'histoire de ses institutions ; c'est précisément avec cette donnée, c'est-à-dire avec la privation de l'autonomie politique, qu'il pourra sembler difficile de concilier les traits que nous venons de relever, un peu au hasard, dans les documents sacerdotaux (2). Si le législateur ne montre aucune tendance à investir le grand prêtre d'un véritable pouvoir temporel, il est manifeste que ce n'est point qu'il considère Israël comme une simple communauté religieuse ; il envisage au contraire Israël comme maître de ses destinées dans l'ordre politique ; il faut donc qu'il conçût le pouvoir temporel comme résidant éventuellement dans un chef national — autre que le grand prêtre.

Ne nous écartons pas de l'objet de notre examen. On a de la peine à comprendre que les rois persans ou leurs satrapes eussent toléré la promulgation de lois nouvelles comme celles dont nous venons de rappeler l'esprit. Mais on conçoit parfaitement, et c'est sur ce point que nous avons ici à porter notre attention, qu'un suzerain tolérant, soucieux de ne pas froisser le sentiment patriotique d'un peuple soumis, lui permît de se conduire d'après ses lois anciennes traditionnelles, et d'en assurer autant que possible l'observation. C'est ce que nous voyons arriver après l'exil. Le prince étranger nous est présenté comme sanctionnant lui-même le droit des Juifs de régler leurs propres affaires, naturellement sauf contrôle et sans préjudice de son autorité souveraine (3). Nous avons déjà vu comment ces principes s'appliquaient et combien la société

(1) *Num.* XXXI 21 ss.
(2) Cfr. Néh. IX 36, 37.
(3) *Néh.* II 8, 18 etc. *Esdr.* VII 25.

postexilienne en était pénétrée. Sous Artaxerxès I les Juifs obtiennent l'autorisation de rebâtir les murs de leur capitale. Néhémie est accusé par ses ennemis de briguer la royauté (1) ; c'était une calomnie, mais une calomnie encore une fois, qui nous permet de deviner à quel point le peuple et ses chefs avaient le souci de la prospérité matérielle, de la dignité et de la grandeur nationales, de l'avenir politique de Juda. Si le pontificat avait été une conception de l'époque du second temple, c'est alors surtout que l'on aurait pu s'attendre à ce qu'il n'eût pas été caractérisé par la Loi comme une dignité strictement, exclusivement religieuse. L'autorité du grand prêtre était, après l'exil, la seule autorité nationale *ordinaire* ; étant donné l'état des esprits et la situation vraie que les documents nous révèlent, ses attributions, au point de vue temporel, se seraient ressenties de son milieu d'origine.

Il est si vrai que l'autorité religieuse était loin de répondre adéquatement, à elle seule, au caractère et à l'idéal de la société, que sous Néhémie comme sous Zorobabel, nous voyons les Juifs reconnaître les titres du chef laïque et suivre sa direction. Aux yeux de ses compatriotes fidèles, Néhémie n'est pas seulement le *Pecha* ; il est avant tout, bien qu'à la faveur de sa mission officielle, le défenseur des intérêts de sa nation, le promoteur de la restauration matérielle et sociale du peuple juif. Ce n'est point de l'autorité religieuse, c'est de lui que part l'initiative de l'organisation de la communauté. Après le relèvement des murs, il entreprend la réforme ou le relèvement des institutions. Remarquons encore en passant, comme note caractéristique de l'époque, que ce n'est point par voie législative que les mesures sont prises. C'est par la persuasion que le peuple est amené à se soumettre aux obligations qui lui sont rappelées ; c'est de commun accord qu'on s'engage à livrer fidèlement les dîmes et autres contributions matérielles au temple ; à payer un tiers de sicle par an, etc. ; et notamment à éviter désormais les mariages avec les étrangers, un sujet

(1) *Néh.* VI 6.

qui domine les préoccupations de Néhémie et surtout d'Esdras et auquel le code sacerdotal ne touche que par des dispositions à tendance absolument différente (1). Néhémie exerce une véritable juridiction, dans l'ordre temporel, bien au-delà des limites de ses fonctions officielles de gouverneur ; mais cette juridiction suppose la docilité, la coopération, la soumission volontaire du peuple, en même temps qu'elle doit respecter le droit et les susceptibilités du pouvoir suzerain. Lorsque plus tard Esdras aura à extirper par une réforme radicale l'abus des mariages mixtes, il le fera dans les mêmes conditions ; le recours aux mesures de rigueur aura lieu avec l'assentiment préalable de l'assemblée populaire.

Il est remarquable que, sous la double mission de Néhémie et d'Esdras, le grand prêtre s'éclipse pour ainsi dire complètement. Il est dit d'Esdras qu'il alla trouver Johanan-ben-Eliaschib dans sa *lischka* au temple ; et cette démarche avait probablement pour objet la concertation sur les mesures à prendre pour le succès de la réforme en vue (2). Mais c'est Esdras qui tient le premier rôle ; le grand prêtre est relégué à l'arrière-plan, si bien que dans tout le reste du récit il n'est point question de lui. Quant à l'attitude que Néhémie avait prise vis-à-vis d'Eliaschib et de sa famille, elle est plus significative encore. Inutile de rappeler qu'Eliaschib disparaît entièrement à côté de Néhémie et n'est même guère ménagé par ce dernier. Il n'est pas probable que ces faits puissent trouver une explication suffisante dans le caractère personnel des pontifes en question. La mission officielle dont Néhémie et Esdras furent chargés ne pouvait manquer sans doute de leur conférer un grand prestige ; mais encore reste-t-il digne d'attention que ces personnages, juifs eux-mêmes, professant le plus grand respect et le zèle le plus ardent pour les institutions nationales, ne montrent aucun empressement à reconnaître, dans la conduite de la communauté, l'autorité du grand prêtre ; que d'autre part le peuple,

(1) Num XXXI 18 ; cfr. *Nouvelles études*... p. 233 s.
(2) *Esdras* X 6.

en des matières qui n'étaient point par elles-mêmes de la compétence du *pecha*, n'hésite point à se laisser gouverner tantôt par Néhémie, tantôt par Esdras, sans aucun égard pour le chef de la hiérarchie, et même, à l'occasion, à l'encontre des idées que celui-ci semblait couvrir de son patronage.

Ce phénomène n'était, croyons-nous, que le résultat naturel de la disposition d'esprit qui animait la communauté postexilienne et qui se manifesta dès le début de la Restauration. Celle-ci, comme nous l'avons rappelé plus haut, eut avant tout pour objet, sans doute, dans l'intention de son auteur et par la nature même des choses, le relèvement du culte. Les ministres du culte furent les principaux gratifiés du décret de Cyrus. Cependant le peuple juif, nous le répétons, n'avait point renié son passé national, ni abandonné son espoir de résurrection politique. L'autorité religieuse comme telle n'était point, à ses yeux, l'idéal de la souveraineté inhérente à l'organisme social rétabli en Judée ; ses aspirations secrètes, peut-être inconscientes tout au moins chez la masse, le portaient ailleurs. Chaque fois que les circonstances lui en fournirent l'occasion, il s'attacha spontanément à celui qui représentait en son sein le principe du gouvernement politique national. Il en fut ainsi sous Zorobabel ; plus tard, et d'une manière plus accentuée, sous Néhémie ; et encore sous Esdras, qui appartenait, lui, à la race sacerdotale. Le grand prêtre, au sein de cette société soumise politiquement à la domination étrangère, mais pourtant hantée du rêve d'un avenir plus glorieux, n'était investi régulièrement que de pouvoirs spirituels ; pourquoi ? uniquement parce que la Loi et la tradition ne lui en reconnaissaient pas d'autres. En lui le peuple ne pouvait voir et ne voyait avant tout que *le prêtre*, *le pontife*, ayant sa sphère propre d'action dans l'ordre liturgique ; c'est pourquoi il s'en rapportait volontiers à d'autres guides pour le soin des intérêts matériels ou temporels quelconques. Quand le grand prêtre occupait seul la scène ; quand nul autre dignitaire, de nationalité juive, n'était là pour personnifier d'une manière distincte aux yeux de la nation l'idée politique, alors et alors seulement

le chef hiérarchique devenait en même temps, devant la con science populaire, le chef temporel ; non pas directement en vertu de ses prérogatives religieuses, mais plutôt grâce à la position éminente que son caractère et ses fonctions sacrées lui assuraient parmi ses compatriotes. C'est ainsi que dans le passage cité plus haut *Néh.* XII 26, nous trouvons le nom du grand prêtre Joïaqîm énuméré sur la même ligne que ceux de Néhémie et d'Esdras : « aux jours de Joïaqîm, fils de Jeschoua, fils de Josedeq, et aux jours de Néhémie le gouverneur et d'Esdras le prêtre et Sopher ». Au v. 47, comme nous l'avons déjà rappelé aussi, c'est Zorobabel dont le nom sert à désigner les premières années de la Restauration. Le *Pecha* juif, établi à Jérusalem, bien que tenant sa mission du pouvoir étranger, était considéré parmi les siens comme le chef temporel de la nation. En l'absence du *Pecha* juif, l'autorité du grand prêtre, étant seule à se faire valoir, s'étendait, en dehors de sa sphère légale, au domaine temporel.

Pendant *la période grecque* cette situation devint habituelle ; le grand Sanhédrin était investi d'un véritable pouvoir de gouvernement et à sa tête se trouvait le grand prêtre (1). Celui-ci n'était plus seulement le chef de la hiérarchie sacrée, mais en même temps le chef de la communauté politique, de l'état (2). Sous les Asmonéens le prestige et l'autorité des grands prêtres atteignirent leur apogée. Le déclin commença à partir de la domination romaine. La puissance des pontifes, quoique toujours considérable, baissa de plus en plus sous la dynastie hérodienne. Ils perdirent l'inamovibilité et la prérogative de la succession par voie d'hérédité. Cependant les grands prêtres sortis de fonction occupaient toujours une position éminente dans la société, comme le prouve l'exemple d'Annas dans l'Evangile ; ils continuaient notamment à porter le titre d'ἀρχιερεῖς. Ce titre était également donné aux membres des

(1) Schürer II p. 144 ss.

(2) id. p. 166, où il dit : *wenigstens vom Beginn der griechischen Zeit* bis zur römisch-herodianischen Herrschaft war er dies ganz unbestritten.

familles privilégiées dans le sein desquelles était choisi le grand prêtre effectif (1).

De ce rapide aperçu de l'histoire postexilienne nous concluons tout d'abord que le peuple juif, malgré la perte de son autonomie, garda toujours vivante la conscience de sa constitution en société civile et politique ; ensuite, que le grand prêtre ne fut jamais considéré comme chef suprême de la communauté en vertu même de ses attributions religieuses. Au contraire, malgré que les circonstances eussent fait de la religion et du culte l'élément principal de la vie publique, le fait que le grand prêtre n'avait sa sphère propre d'action que dans l'ordre religieux lui fit préférer, le cas échéant, comme chef de la nation celui qui, d'occasion, représentait d'une manière spéciale et distincte le principe du gouvernement civil. Lorsque le grand prêtre fut reconnu comme chef suprême de la communauté, ce fut à la faveur de la réunion, en sa personne, du pouvoir temporel aux prérogatives spirituelles. Il est donc impossible, après l'exil aussi bien qu'avant, que les lois constitutionnelles du peuple juif aient conféré au grand prêtre les insignes ou le caractère de chef suprême de la nation directement en raison de sa dignité hiérarchique ou religieuse.

§ 2. *Le grand prêtre dans le code sacerdotal.*

Jeschoua-ben-Josedeq et Eliaschib n'étaient point, aux yeux de leurs contemporains, les chefs de la théocratie à ce point absolus et exclusifs, qu'un autre à côté d'eux n'aurait pu se concevoir. Il s'en fallait même de beaucoup. Nous ne sommes donc point autorisés à attribuer au code sacerdotal une origine postexilienne, sous prétexte que seule l'époque du second temple, à la différence de la période antérieure, aurait connu le grand prêtre souverain en vertu même de ses attributions religieuses.

A présent nous avons à envisager l'autre côté de la question

(1) Schürer II p. 171 ss.

et à nous demander si, dans le code sacerdotal, le grand prêtre, en sa qualité de pontife, nous est présenté comme le successeur des rois, comme le représentant exclusif de la théocratie, investi d'une dignité incompatible avec l'autorité du prince. Cet examen nous fournira l'occasion de déterminer le vrai caractère du pontificat tel que la Loi l'avait établi, de comprendre le rôle éminent que cette institution était de droit appelée à remplir dans l'organisation de la société israélite. Nous verrons ensuite comment les vues de la Loi se trouvent réalisées dans l'histoire.

Au chap. XXVII du livre des *Nombres*, vv. 18 ss., Moïse reçoit l'ordre de choisir Josué comme son successeur. « Jéhova dit à Moïse : prends Josué, le fils de Nun, un homme plein du don de l'esprit et pose ta main sur lui ; tu le placeras devant Eléazar le prêtre et devant toute l'assemblée et tu l'investiras (1) du commandement en leur présence ; et tu lui conféreras de ta majesté afin que toute l'assemblée des fils d'Israël lui obéisse. Il se tiendra devant Eléazar le prêtre et celui-ci consultera pour lui l'oracle des *Urim* devant Jéhova, et à sa voix ils iront et viendront lui et tous les enfants d'Israël avec lui, toute l'assemblée. Et Moïse fit comme Jéhova lui avait ordonné ; il prit Josué et le plaça devant Eléazar le prêtre et devant toute l'assemblée. Et il posa ses mains sur lui et l'investit de commandement comme Jéhova l'avait ordonné par l'organe de Moïse ».

Dans ce passage nous lisons que le successeur de Moïse devra, dans sa conduite et dans la direction de la communauté, suivre les décisions de l'oracle par lequel Jéhova manifeste ses desseins ; la consultation de l'oracle est l'office d'Eléazar, du grand prêtre. Le principe énoncé à l'occasion de l'investiture de Josué n'implique évidemment pas l'absence d'autonomie politique chez le peuple hébreu ; nous le trouvons d'ailleurs formulé et appliqué, comme nous aurons à le rappeler plus loin, notamment à l'époque des débuts de la royauté. Ce que

(1) צוית אתו cfr. 1 Sam. XIII 14, XXV 30, 2 Sam. VI 21.

la règle proclamée par Moïse établit, c'est que le chef de la nation doit rester en tout soumis à l'autorité souveraine de Jéhova. C'est Jéhova qui règne sur la nation qu'il s'est choisie ; il faut que celui qui est chargé du gouvernement immédiat, se considère comme l'exécuteur des volontés divines. C'est là le fondement, l'essence même de la constitution théocratique donnée au peuple hébreu. Pour être appliqué dans doute sa perfection, le principe suppose que le représentant de Jéhova à la tête de la nation, soit désigné par Jéhova lui-même. Mais comment les volontés divines se manifestent-elles ? D'une manière habituelle et permanente dans la Tora ; puis par le moyen de l'oracle des *Urîm et Tummîm*. Elles pourront se manifester encore par l'organe d'un homme de Dieu, d'un prophète ; ou bien aussi, dans des cas extraordinaires, par une communication immédiate et spontanée de Jéhova ou de son *Mal'ak*. Quant à l'oracle, comme il n'intervient que moyennant la consultation, son usage ne trouvera naturellement d'application qu'à des objets d'une nature spéciale, à des questions douteuses, à des points qui échappent d'une manière quelconque aux règlements établis. La *Tora* et l'oracle sont confiés à la garde des prêtres. Le prêtre est l'interprète autorisé et ordinaire de la *Tora ;* il appartient à l'autorité sacerdotale de l'enseigner, de l'expliquer, de l'appliquer aux cas particuliers, de l'accommoder aux besoins nouveaux. L'oracle des *Urim* et *Tummîm* est réservé par la Loi au grand prêtre. Comme organe de la *Tora* et de l'Oracle, le prêtre n'exerce pas à proprement parler une autorité qui lui soit propre ; il n'est que l'instrument de Jéhova. Il ne s'ensuit pas moins qu'en sa qualité même d'instrument de Jéhova, il remplit un rôle extrêmement élevé, qui domine en quelque sorte le gouvernement de la société. D'une manière indirecte le prêtre, et en particulier le grand prêtre, exerce une influence capitale sur la direction de la nation. A la voix d'Eléazar, proclamant les décisions de l'oracle, « ils iront et viendront, lui, Josué, et toute la communauté des enfants d'Israël » (l. c. v. 21). Mais, encore une fois, il s'en faut si bien que le rôle attribué ici au pontife ne s'accom-

mode point de l'autorité d'un chef théocratique distinct, que manifestement il la suppose. Nous le répétons, et la chose est évidente ; si haute que soit la dignité dont le grand prêtre est revêtu, elle nous est présentée, en termes exprès, comme portant le caractère d'un instrument de promulgation par rapport à Jéhova, le caractère d'un instrument d'enseignement, de direction idéale par rapport au peuple. Peut-on contester cela en présence de la teneur formelle de notre texte ? La mission du grand prêtre suppose celle du chef de la nation appelé à *exécuter* et à *faire exécuter* les volontés divines ; sans l'autonomie politique de la nation le privilège accordé à Eléazar devient une institution vide de sens. Dire que le v. 21 du ch. XXVII des *Nombres*, exclut la conception du prince théocratique à côté du grand prêtre, c'est de la dernière fantaisie, pour ne rien dire de plus. L'objet même du passage 16-17, 18-23 condamne, à la simple lecture, les théories qui ont besoin de s'appuyer sur de semblables commentaires. Ce qu'il faut conclure de ce récit, ou plutôt y constater, ce n'est point qu'un chef temporel ne se conçoit point à côté du grand prêtre, mais que de fait nous en voyons un dans la personne de Josué. Moïse établit solennellement Josué comme son successeur ; il l'investit du commandement, lui transmet son autorité, *afin que toute la communauté lui obéisse.* Josué quoiqu'obligé, aussi bien que le grand prêtre lui-même, de suivre les décisions de l'oracle, est donné comme chef, comme pasteur au peuple de Jéhova (16-17). Dans la suite c'est Josué qui conduit le peuple, c'est lui qui poursuit la conquête du pays de Canaan ; non point comme si le grand prêtre avait eu besoin d'un lieutenant laïque pour accomplir une œuvre aussi profane ; car le code sacerdotal admet parfaitement que Pinehas, le fils d'Eléazar, figure à la tête d'une armée (1) et parte en guerre ; mais en vertu du choix divin qui a fait de lui l'héritier et le continuateur de la mission de Moïse, restée inachevée. C'est encore Josué, à côté d'Eléazar, qui préside à la division et à la distri

(1) *Num.* XXXI 6.

bution du territoire conquis. Là ou les deux sont nommés ensemble Josué est d'ordinaire nommé après Eléazar (*Jos.* XXI 1 et ailleurs) ; mais il arrive aussi, en des endroits qui sont certainement de la même source, que Josué est nommé seul (XX 1, XXI 9). Au reste *Num.* XXVII 16-17, 18-23 peuvent se passer de tout éclaircissement et de tout commentaire empruntés à d'autres données.

Le système d'organisation politique mis en avant par le code sacerdotal, réalise l'idéal de la théocratie. Le pouvoir temporel n'y est point présenté comme héréditaire ; le souverain dans l'ordre politique est personnellement désigné par Jéhova et cela en vue d'une mission déterminée. Le sacerdoce au contraire et notamment le pontificat suprême se transmettent par hérédité. Le prêtre est le représentant de Jéhova par la nature même de ses fonctions ; son rôle consiste essentiellement à servir d'intermédiaire entre Dieu et le peuple. Il importe donc ou tout au moins rien n'empêche que l'autorité sacerdotale soit établie par la Loi, d'une manière stable, continue. Le chef temporel de son côté ne se conçoit point comme le représentant de Jéhova par la nature même de ses fonctions, mais seulement en vertu de la délégation qu'il reçoit ; c'est pourquoi il fait l'objet d'un choix personnel. Car il faut que toute autorité se ramène à Jéhova et s'exerce en son nom. Josué, appelé au commandement de la nation, ne fonde point une dynastie ; comme Moïse, il est chargé d'un mandat divin qui expire avec lui. Le lien qui groupe les tribus en une unité politique permanente, n'est point leur subordination au droit d'une autorité humaine quelconque, mais leur subordination au droit de Jéhova. La forme sensible de ce lien c'est principalement le culte commun du Dieu qui gouverne les destinées du peuple élu par lui. Le code sacerdotal ne connaît point, dans l'ordre temporel, un gouvernement central établi à demeure, organisé par la Loi. Malgré les attributions qu'il reconnaît à Josué, il ne voit point en celui-ci le titulaire d'une dignité ou d'une fonction perpétuellement inhérente à l'organisme de la société théocratique. Certes, il est de toute évidence que d'après les

documents sacerdotaux la situation de la nation s'accommode du rôle d'un chef suprême dans l'ordre temporel, auquel tous doivent obéir, comme l'exemple de Josué le prouve ; il est supposé que, pour le cas où les circonstances l'exigeront, la place est toujours ouverte à l'avènement d'un chef investi d'une autorité analogue ; les rapports entre le grand prêtre et le souverain éventuel sont prévus par la Loi. Mais la supposition que la nation entière ne serait soumise que d'une manière intermittente au gouvernement politique d'un même chef temporel, n'a rien d'incompatible avec les traits sous lesquels le code sacerdotal nous dépeint la communauté des enfants d'Israël. En fait d'institutions politiques fixes, le code sacerdotal ne connaît que les tribus et leurs chefs respectifs, appelés les נשיאים (1).

Ce système, que nous appelions l'idéal de la théocratie, s'inspire d'ailleurs, il ne faut pas l'oublier, des données de l'histoire primitive de la nation. A l'époque de l'Exode et pendant la période des Juges, le peuple d'Israël c'étaient en réalité les tribus, sans gouvernement central définitivement constitué au point de vue civil, mais reliées entre elles au point de vue religieux par le culte de Jéhova, dont la présence au milieu de son peuple était symbolisée par l'arche d'alliance. Les tribus ne se groupaient sous l'autorité d'un chef commun, d'un Juge, que pour autant que les circonstances réclamaient cette union ; le pouvoir des Juges ne se transmettait point par voie héréditaire ; leur avènement était l'effet d'un choix personnel émanant directement de Jéhova ou dirigé par lui. L'établissement de la royauté héréditaire constitua une infraction au droit divin, et nous est présenté avec ce caractère dans les récits du premier livre de Samuël (2). La situation règnante sous les Juges, n'était que la continuation de celle du désert. Si l'auteur du code sacerdotal, à quelque date il ait vécu,

(1) *Num.* VII, XXXIV 18.

(2) Comp. Jud. VIII 23 la parole de Gédéon, en réponse à la proposition qui lui est faite d'une royauté héréditaire dans sa famille : « Ce n'est pas moi qui règnerai sur vous, ni mon fils, mais Jéhova ».

voulait rester fidèle au cadre historique de l'époque à laquelle sa législation se rapporte, il ne pouvait présenter comme autorité centrale définitivement établie et réglée par la Loi, que celle qui s'exerçait dans l'ordre religieux, celle du prêtre préposé à la célébration du culte national.

Il ne pouvait être question cependant, d'après l'exposé que nous venons de faire, d'ériger le chef de la hiérarchie en souverain exclusif de la communauté. Nous avons déjà vu que le rôle attribué à Eléazar vis à vis de Josué est incompatible avec une pareille interprétation.

*
* *

Le grand prêtre représente la nation devant Jéhova, sans doute ; c'est là une fonction essentielle, la raison même de son sacerdoce. Le prêtre est l'intermédiaire entre Dieu et le peuple. Comme gardien de la Tora et consulteur de l'oracle, il est l'organe des volontés divines à l'égard du peuple ; comme sacrificateur et ministre du culte, il est le représentant du peuple devant Jéhova. Indépendamment de tout système d'organisation politique, c'est au pontife, et nullement au prince, si théocratique qu'on le suppose, qu'il convient de paraître devant Dieu avec les noms des douze tribus sur la poitrine et sur les épaules. Aussi n'est-il jamais fait mention d'un ornement de ce genre, pour les rois, avant l'exil.

Dans les livres historiques, nous lisons en plus d'un endroit que le délit du souverain exposait Israël à la colère de Jéhova. On peut se rappeler à ce propos la famine infligée au peuple comme châtiment de l'injustice de Saül à l'égard des hommes de Gibéon 2 Sam. XXI 1 ; le fléau par lequel Jéhova punit la faute commise par David, ibid. XXIV. Cette idée se trouve aussi appliquée au péché du pontife. Les termes dans lesquels Jéhova annonce la vengeance qu'il tirera de la coupable faiblesse de Eli envers ses deux fils, visent tout Israël 1 Sam. III 11 : « Voici que je ferai en Israël une chose qui fera tinter les oreilles à quiconque l'entendra... ». La préposition ב,

en Israël, équivaut ici pour le sens à על *envers* (1). C'est un malheur national qui est annoncé, un désastre dans lequel le peuple entier sera impliqué ; ce caractère du châtiment est indiqué par l'expression *en Israël* (ou *envers Israël*) et par la formule employée pour en marquer les proportions terribles (cfr. 2 R. XXI 11-12, Jer. XIX 3). L'arche d'alliance tombera aux mains des Philistins : c'est là le coup qui « fera tinter les oreilles à quiconque l'entendra ». Ce malheur national sera l'occasion de la réalisation des menaces dont la maison de Eli en particulier avait été l'objet, v. 12 : « .... *En ce jour-là* j'exécuterai mes paroles contre Eli et sa maison... ». — La perte de l'arche d'alliance, une véritable catastrophe pour la nation entière, est envisagée dans ce récit comme le châtiment de la conduite coupable du prêtre de Silo.

On comprendra donc sans peine que d'après le Lévitique, ch. IV v. 3, le délit du grand prêtre soit imputé à la nation et qu'il doive être expié comme le péché de la communauté (vv. 3 ss.). Le dispositif renfermé en ce chapitre au sujet des victimes à offrir pour le péché, ne dit pas un mot du délit commis par le chef de l'état. C'est là un phénomène digne d'attention et qui répond à l'observation faite plus haut touchant l'attitude observée à cet égard par le code sacerdotal. Les tribus ne sont pas censées groupées sous un gouvernement central définitif ; elles ont, au point de vue social et politique, leur organisation propre et distincte. Le lien qui les unit dérive de la religion et du culte. La situation supposée n'est certainement pas celle du second temple. Car les vv. 23 ss. parlent du péché du *prince*, du נשיא, un collectif sous lequel sont compris les chefs respectifs des différentes tribus (2). Il n'est pas exact de dire que les princes figurent ici comme de simples particuliers (3) ; mais ils occupent, à bon droit, un rang inférieur à celui du chef de la hiérarchie qui tient la place culminante dans l'organisation

(1) Voir p. e. 2 *Sam.* XXIV 17, et surtout v. 1.
(2) *Num.* VII, XXXIV 18 ; cfr. Dillmann in Lev. IV 23 ; Maybaum, l. c. p. 82.
(3) cfr. vv. 27 ss.

religieuse de la société et représente, à ce titre, l'ensemble des tribus.

Au point de vue politique, il n'y a pas d'organisation nationale, il n'y a que les tribus. De soi, cela pourrait s'expliquer par la fidélité de l'auteur au point de vue qui lui est imposé par le cadre historique de sa législation. Mais ce qui reste remarquable, c'est la simplicité avec laquelle il parle du נשׂיא, au singulier collectif, en visant les chefs de tribu. Après l'exil, le législateur ne se serait pas exprimé ainsi. Pour Ezéchiël, pour les Juifs revenus de la captivité, le prince ou נשׂיא était tout autre chose. Aux yeux des Juifs du second temple, Zorobabel ou celui de ses descendants qui représentait le principe de la souveraineté légitime en Juda, l'héritier de la dynastie de David, n'aurait certes pu être confondu avec un chef de tribu ; mais d'autre part, nul n'aurait parlé des chefs de tribu en les désignant d'une manière qui pouvait prêter à la confusion. En un mot la terminologie de notre chap. IV du Lévitique, au v. 23, proteste contre l'hypothèse de l'origine postexilienne de ce morceau et par contre-coup pour sa haute antiquité.

*
* *

Dillmann expliquait de même, comme une règle du droit antique, antérieur à la période des Rois, la disposition qui fait de la mort du grand prêtre, le signal du pardon pour les meurtriers réfugiés (1). D'après l'interprétation de Dillmann, la mort du grand prêtre est envisagée ici simplement comme échéance d'un exercice de fonctions publiques marquant une époque dans la vie théocratique d'Israël. Le même auteur rappelle à ce propos qu'à l'origine le droit d'asile était attaché aux sanctuaires ; il était donc naturel, dit-il, que la durée des fonctions du chef hiérarchique lui fût pareillement appliquée comme terme. Sous les rois, l'importance du prêtre comme élément régulateur, passa naturellement à l'arrière-plan ; mais

(1) *Num. Deut. Jos.*, in *Num.* XXXV 24 s. p. 220.

durant la période postexilienne, pour laquelle en définitive le Pentateuque fut constitué, cette importance, dit Dillmann, se se comprenait d'elle-même. — Cette dernière affirmation est parfaitement fondée pour l'époque grecque. Mais nous doutons beaucoup que l'histoire des deux premiers siècles après la Restauration nous autorise à dire qu'alors aussi le pontificat fût considéré comme l'élément souverain, en droit et au point de vue des intérêts sociaux, du régime théocratique ; nous avons vu que, même *en fait* et malgré l'avantage qui résultait pour lui des circonstances, il passait « à l'arrière-plan » du moment qu'un gouverneur d'origine juive était sur la scène. On est trop habitué à accepter aveuglément l'idée que dès l'époque du retour, le grand prêtre fut tout dans la société du second temple.

Nous ne voulons point nier que, pour le fond, la manière de voir de Dillmann puisse être vraie ; nous lui préférons cependant l'avis, partagé encore récemment par Baudissin (1), qu'au ch. XXXV vv. 28, 32 des *Nombres*, c'est la vertu expiatoire inhérente à la mort du pontife qui est supposée comme motif de l'amnistie. La considération très justement rappelée par Dillmann, touchant le privilège de l'autel comme lieu d'asile, offre précisément à ce point de vue matière à un rapprochement intéressant. Dans les deux cas, c'est le prestige qui s'attache aux personnes ou aux choses sacrées comme telles, qui leur fait octroyer un rôle de protection ou de réconciliation. Au v. 33 du passage en question du livre des *Nombres*, nous lisons formulé en ces termes le principe concernant le droit du vengeur : le sang versé imprime une profanation à la terre ; et la profanation de la terre ne peut être expiée, en règle, que par le sang du meurtrier ; voilà pourquoi nulle rançon ne peut obtenir l'amnistie pour celui qui a versé le sang. Ce n'est pas seulement la personne du meurtrier qui est en cause : *il faut que le pays profané soit purifié de la tache*. Lorsqu'il est supposé en même temps, vv. 28, 32, que

(1) *Geschichte d. Alttest. Priest.* p. 27.

la mort du pontife marque le pardon pour les réfugiés, c'est donc en vertu du principe que cette mort a une valeur expiatoire, qu'elle purifie le pays de la profanation qui l'a souillé. Ce principe est fondé, non point sur un caractère de souveraineté quelconque attribué au pontificat, mais sur son caractère d'éminente sainteté.

* * *

Nous avons parlé tout à l'heure des noms des tribus que le grand prêtre portait sur la poitrine et les épaules quand il se présentait devant Jéhova. Les pierres précieuses sur lesquelles les noms étaient gravés, servaient à rehausser l'éclat de l'éphod, l'insigne par excellence du grand prêtre. Nous aurons à revenir plus loin sur l'éphod. Mais ici déjà, un examen sommaire des ornements qui composent le costume officiel du pontife, nous aidera à juger de la place qui lui est faite dans l'organisation de la société. Les ornements d'Aäron sont décrits au ch. XXVIII de l'Exode. Le v. 4 les énumère : le *Choschen* et l'*éphod*, la robe supérieure ou *me'îl*, la tunique, le turban, la ceinture ; cependant le v. 36 introduit en outre le diadème en or. Le v. 5 indique en général de quelles matières ces pièces seront faites.

Il est fait mention au v. 5 de deux étoffes précieuses qui reviennent assez souvent dans la description qui suit, à savoir la תכלת et le ארגמן, que la Vulgate traduit exactement par *hyacinthum* et *purpura*. Le grand prêtre portait-il la pourpre ? Il faut s'entendre. La pourpre rouge ou proprement dite, ensemble avec l'or, le violet, le cramoisi, le lin, n'entrait que comme élément dans la confection de certains ornements sacrés, notamment de l'éphod, du choschen, de la ceinture, de la bordure en grenades appliquée au bas de la robe. *Jud.* VIII 26 nous apprenons que les rois midianites portaient des vêtements de *pourpre* (ארגמן) ; *Dan.* V 7, 16, 29, l'habit de pourpre (אַרְגְּוָן) apparaît comme l'insigne d'une dignité éminente à la cour ; *Est.* VIII 15 nous trouvons le violet, en même temps que la pourpre, parmi les ornements dont Mardochée est cou-

vert. Mais quels qu'aient été, en divers temps et pays, l'usage des cours royales à cet égard, il n'est point question pour le grand prêtre de vêtements ou de manteaux de pourpre (ארגמן) ; le rôle de la pourpre dans ses ornements rappelait si peu la dignité royale, qu'au témoignage de Josèphe (1) elle figurait aussi comme élément dans la ceinture des prêtres ordinaires (2). La robe supérieure du grand prêtre, de même que le cordon qui attachait le diadème, étaient de pourpre bleue ou violette (תְּכֵלֶת). D'une manière générale, la pourpre et le violet étaient des tissus précieux servant, au même titre que l'or et les pierreries, dans l'ordre religieux aussi bien que civil, à rehausser la majesté des souverains ou autres grands dignitaires, à relever la pompe du cérémonial ou même simplement à satisfaire le goût du luxe. La liturgie du code sacerdotal en fait mention non seulement dans la description du costume officiel du grand prêtre, mais aussi parmi les matériaux du tabernacle et les couvertures dont on devait envelopper les meubles sacrés pendant le transport. Au ch. III v. 10 du *Cantique* la pourpre est l'ornement du siége installé dans la chaise à porteurs de Salomon ; *Est.* I 6 le violet et la pourpre, entre autres magnificences, font partie du décor du palais de Xerxès ; *Ezech.* XXVIII 7, 16 ils fournissent un trait au tableau de la splendeur de Tyr et du luxe de ses habitants ; *Jér.* X 9 nous les voyons employés comme ornements des idoles ; *Prov.* XXXI 22 la robe de pourpre montre l'opulence de la « femme forte » qui en est parée. Ajoutons qu'ailleurs encore que chez les Hébreux la pourpre était un ornement sacerdotal ; il en était ainsi pour le grand prêtre d'Hiérapolis en Syrie (3), le prêtre de Zeus à Magnésie en Asie-Mineure (4), le prêtre d'Hercule à Tarsus (5), les augures romains (6). Dans

(1) Ant. III 7, 2.
(2) cfr. Schürer II 226.
(3) Luc. *De Syr. Dea* 42.
(4) Strabo 14 p. 648.
(5) Athen. 5. 54. p. 215.
(6) Serv. ad Aen. 7. 612. — Cfr. Dillmann-Ryssel (*Ex.-Lev.* p. 342) à qui nous empruntons ces indications.

le passage cité plus haut, *Jud.* VIII, où il est question du riche butin pris sur les Midianites, il est raconté que Gédéon employa les dépouilles royales à établir un *Ephod* dans sa ville d'Ophra. Les sanctuaires ne le cédaient pas en splendeur aux cours des princes. La pourpre et le violet du grand prêtre n'offrent aucun indice d'une dignité quelconque distincte de son caractère pontifical.

Sur la tête, le grand prêtre portait la מצנפת ou *turban* de lin. Dans la Loi (Ex. XXVIII 40) le couvre-chef des autres prêtres est nommé מגבעה, ce qui semble indiquer qu'il était de forme conique (1). Nous ne savons au juste de quelle forme était celui du grand prêtre ; le nom par lequel il est désigné se rapporte à la manière dont il était fait (2) ; au ch. XVI v. 4 du du Lévitique le verbe צנף, dont il est un dérivé, marque l'action de s'en couvrir la tête. On ne peut mieux traduire le mot en français que par *turban*. Rappelons à ce propos que Josèphe donne aussi à la tiare des prêtres ordinaires le nom de μασναεμφθής (3) ; il dit, un peu plus loin, que la tiare du grand prêtre était de même forme que celle des autres prêtres (4). Seulement rien ne nous garantit que les prescriptions de la Loi et les usages anciens n'avaient subi à cet égard aucune modification à l'époque de l'historien juif ; nous aurons aussitôt à en constater une, assez importante, touchant ce même sujet.

Le turban n'était pas de sa nature un ornement sacré ; il est à remarquer cependant que sur douze fois que le nom *mitsnepheth* se présente dans la Bible, il se rapporte onze fois au turban du grand prêtre. Il peut y avoir là un phénomène accidentel ; d'autant plus que les onze passages en question appartiennent à la Loi ; le nom se présente huit fois dans l'Exode, trois fois dans le Lévitique. Il est possible aussi que l'usage en eût réservé d'une manière plus spéciale l'application à la coiffure du grand prêtre. La douzième fois nous le trouvons *Ezéchiël* XXI 31,

(1) Dillm.-Ryssel l. c. p. 346.
(2) rac. צנף *enrouler.*
(3) *Ant.* III 7, 3.
(4) l. c. § 6.

appliqué au roi, et faisant parallèle avec la couronne. Il est inutile de le dire, on ne peut inférer de ce rapprochement que dans la Loi le grand prêtre est revêtu des « insignes royaux », une conclusion dont Smend se fait l'écho dans son commentaire sur Ezéchiël (1). Il pouvait y avoir un *turban* royal, comme il y avait un *turban* sacerdotal ; le nom par lui-même, au point de vue de sa signification propre, ne devait pas être exclusivement réservé à un insigne d'une dignité quelconque. On peut se rendre compte de ce qu'il y a d'arbitraire dans le procédé que nous venons de relever, en considérant l'emploi qui est fait du nom צָנִיף, appartenant à la même racine et signifiant pareillement *turban*. *Is*. LXII 3, le mot צָנִיף, faisant pendant à עטרה *couronne*, sert à désigner un ornement royal, il est même construit avec le nom exprimant l'idée de la dignité royale : צָנִיף מלוכה *le turban de la royauté*. D'autre part *Zach*. III 5 le même nom désigne la tiare à mettre sur la tête du grand prêtre Jeschoua. Mais *Is*. III 23 nous le trouvons employé pour les femmes et *Job* XXIX 14 il apparaît encore comme appellation commune de la coiffure du personnage de qualité.

Au front, et appliquée sur le devant de la *mitznepheth*, le grand prêtre devait porter une « plaque d'or », ציץ זהב, sur laquelle étaient gravés les mots קדש ליהוה « *consacré à Jéhova* » (2). Ce diadème est appelé *Ex*. XXIX 6, XXXIX 30, *Lev*. VIII 9 נזר קדש « consécration de sainteté ». Suivant la Loi (Ex. XXVIII 28) le *nezer* s'attachait au moyen d'un cordon violet. Josèphe nous apprend que dans la pratique ce cordon était devenu une seconde coiffure appliquée sur la *mitsnepheth*. Dans son ouvrage *De Bello Judaico* (3), il écrit : τὴν δὲ κεφαλὴν βυσσίνη μὲν ἔσκεπε τιάρα, κατέσκεπτο δ᾽ ὑακίνθῳ · περὶ ἣν χρυσοῦς ἄλλος ἦν στέφανος etc. De même dans *l'Archéologie* : Πῖλον δὲ ἦν ὁ καὶ πρότερον αὐτῷ παραπλησίως εἰργασμένος τοῖς πᾶσιν ἱερεῦσιν, ὑπὲρ αὐτὸν δε συνεῤῥαμμένος ἕτερος ἐξ ὑακίνθου πεποικιλμένος

(1) p. 146.
(2) Ex. XXVIII 36.
(3) V. 5, 7.

περιέρχεται στέφανος χρύσεος ἐπὶ τριστιχίαν κεχαλκευμένος... (1). Plus loin, dans le même chapitre, à la fin du § 7, expliquant le symbolisme des ornements pontificaux, il parle du πῖλος du grand prêtre en termes significatifs : le πῖλος, dit-il, semble avoir figuré le ciel, *puisqu'il est de couleur bleue* (ou violette ὑακίνθινος πεποιημένος). De ces données il faut conclure que la coiffure du grand prêtre, telle que Josèphe nous la décrit, était composée de la manière suivante. Il y avait d'abord la *mitsnepheth* ou le turban de lin, semblable à la tiare des autres prêtres ; la plaque d'or n'était pas fixée immédiatement sur cette partie de la coiffure ; le diadème, dit Josèphe à l'endroit cité en dernier lieu, ne pouvait être attaché que sur la pourpre bleue. Le turban de lin était en effet recouvert d'un second πῖλος, probablement un large bandeau, cousu sur le premier et orné de broderies ; et sur ce revêtement en pourpre violette, seul visible, brillait la plaque d'or. La même description est donnée par le pseudo-Aristée (2). Il est facile de voir ce qui aura donné lieu à cet usage. Ex. XXVIII 37 le texte disait, à le prendre à la lettre, que la plaque d'or devait être *fixée sur* un « pethîl » violet. Le sens de cette disposition n'était pas, à la vérité, que le « pethîl » devait servir de fond à la plaque ; au ch. XXXIX v. 31, il est exposé qu'en exécution des instructions de Moïse on fabriqua le diadème sacré, et « qu'on y mit » le *pethîl* violet pour l'attacher sur la *mitznepheth*. Le *pethîl* est donc ici comme ailleurs, non pas un large bandeau, mais un fil, un cordon (3). Au ch. XXVIII le texte doit être compris en ce sens que la plaque

(1) III 7, 6 (ed. Niese). La couronne dont parle ici Josèphe est distincte du *nezer* et inconnue dans la Loi. L'historien juif l'appelle ἐφιελὶς et rapporte qu'elle couvrait l'occiput jusqu'aux tempes, laissant le front libre pour la plaque sacrée qui portait l'inscription dédicatoire à Jéhova. Peut-être l'εφιελὶς date-t-elle de l'époque machabéenne (1 Mac. X 20).

(2) Havercamp Opp. Jos. II. 2e part. p. 113.

(3) de פתל *tordre*. Nous avons entendu Josèphe relever la circonstance que le second πῖλος, de pourpre violette, était *cousu*. Le v. פתל, comme dénominatif, peut avoir eu la signification de « coudre » ; il en est ainsi pour l'éthiop. *fätälă*. Le פתיל d'Ex. XXVIII 37 aurait donc été pris dans le sens de *pièce cousue*.

d'or serait fixée *à* un cordon. Mais les termes dans lesquels la disposition est exprimée, firent changer dans la pratique, à la faveur d'une méprise (1), le cordon en bandeau couvrant le turban tout entier, si bien que Josèphe a pu parler du πῖλος, en termes absolus, figurant le ciel par sa couleur bleue ou violette. Il est probable que cette interprétation et cette application nouvelles du texte d'Ex. XXVIII 37, n'eurent lieu que longtemps après que le dispositif sur le costume du grand prêtre avait été mis en vigueur et à un moment où l'innovation était favorisée par les circonstances, à savoir après une interruption de la coutume traditionnelle.

Dans tous les cas il n'est pas douteux qu'anciennement et aux termes de la Loi, la plaque d'or devait être fixée immédiatement sur le turban de lin. Dillmann rapporte plusieurs textes montrant que chez les Romains et les Grecs, aussi bien qu'en Orient, le diadème était un ornement sacerdotal. Le grand prêtre à Hiérapolis en Syrie était décoré de cet insigne ; au témoignage de Tertullien (2) les « sacerdotes provinciales » portaient des « coronas aureas » ; dans les villes grecques le grand prêtre avait le titre de στεφανοφόρος (3). Toutefois il ne faut pas confondre le נזר du grand prêtre chez les Hébreux avec la « couronne ». La couronne royale, celle qui est présentée aussi en un sens plus large comme un emblème de gloire ou de puissance, est la עטרה (4). Jamais le diadème du pontife n'est appelé de ce nom. Dans le livre de Zacharie VI 11, 14, il est question de couronnes symboliques destinées à Jeschoua et à Zorobabel ; mais la description, comme nous l'avons exposé et prouvé ailleurs, est purement idéale (5) et les couronnes n'y figurent qu'à titre d'emblèmes d'honneur. Quant au *nezer* il en est fait mention deux fois dans l'histoire comme

(1) Voir note 3 page 345.

(2) De idolol. 18.

(3) Dillm.-Ryssel l. c. p. 344.

(4) *Is.* LXII 3, *Jer.* XIII 18, *Ezech.* XXI 31, 2 *Sam.* XII 30, *Cant.* III 11, *Est.* VIII 15, *Ps.* XXI 4, *Prov.* IV 9, XII 4, etc. etc.

(5) *Nouvelles études sur la Rest. juive* p. 82-88.

d'un insigne porté par le roi ; Saül, d'après 2 *Sam.* I 10, portait le *nezer* quand il tomba sur le champ de bataille de Gilboa. L'autre témoignage est celui du récit de l'intronisation de Joas 2 R. XI 12. C'est sans doute par opposition au *nezer* royal, que celui du grand prêtre était appelé *nezer qodesch* « la consécration *de sainteté* ». Le roi lui aussi, en sa qualité de représentant de Jéhova, avait un caractère sacré ; et c'est à ce titre, sans aucun doute, qu'il portait cet ornement dont le nom seul indique la signification. Mais dans le grand prêtre l'idée de la sainteté, de la consécration à Jéhova, était réalisée d'une manière plus profonde, à raison même de la nature du sacerdoce et des fonctions qui y étaient inhérentes.

*
* *

L'observation que nous venons de faire s'applique aussi à l'onction. Nous lisons plus d'une fois dans l'histoire préexilienne que la cérémonie de l'onction était en usage dans le sacre du roi. Rappelons-nous Saül oint par Samuël (1 *Sam.* X 1) ainsi que David (1 *Sam.* XVI 13) ; Salomon oint par Sadoq et Nathan (1 R. I 34, 39, 45) ; Jéhu oint par Elisée (2 R. IX 6), après qu'Elie avait déjà reçu la mission d'oindre Jéhu roi d'Israël et Hasaël roi de Syrie (1 R. XIX 15), Joas oint par Joïada (2 R. XI 12) etc. Le roi est nommé « l'oint de Jéhova » 1 Sam. XXIV 7, 11 ; XXVI 9 etc. D'autre part, dans le code sacerdotal le grand prêtre reçoit l'onction sacrée sur la tête et est appelé « le prêtre consacré par l'onction » הכהן משיח Ex. XXIX 7, 29 ; Lev. IV 3, 5, 16 ; VI 13, 15 ; VIII 12 ; XVI 32 ; XXI 10, 12 ; Num. XXXV 25 etc. La formule par laquelle il convient d'exprimer à cet égard le rapport entre le roi et le pontife, n'est point que d'après la Loi « le grand prêtre reçoit l'onction comme un roi » ; mais inversement, que d'après l'histoire préexilienne « le roi reçoit l'onction comme le prêtre ». L'onction a pour objet de communiquer un caractère sacré à la personne ou à la chose qui en est marquée. Le roi teint de l'huile sainte se trouve par là-même consacré à Jéhova, investi

d'une mission divine, revêtu d'une majesté et d'un droit inviolables : il devient « l'oint de Jéhova ». Mais cette consécration convient avant tout à celui ou à ceux qui par la nature même de leurs fonctions doivent être attachés au service divin. Loin qu'avant l'exil l'onction fût exclusivement réservée aux rois, nous voyons qu'elle était en usage pour l'initiation au ministère prophétique : Elie reçoit l'ordre d'oindre Elisée comme prophète à sa place (1 R. XIX 16). Bien plus, d'après le code sacerdotal, les objets affectés au culte devaient être eux aussi consacrés par l'onction (Ex. XXIX 36 s. XXX 26 ss., XL 9 ss., Lev. VIII 10 ss.).

Un point qui mérite à ce propos de fixer notre attention, c'est qu'en différents passages de la législation sacerdotale, l'onction n'est pas seulement prescrite pour le grand prêtre, mais pour tous les prêtres en général : Ex. XXVIII 41, XXX 30, XL 15, Lev. VII 36 (?), X 7, Num. III 3. Josèphe, dans l'*Archéologie* (1) comprend et expose l'onction prescrite par la Loi mosaïque comme devant s'appliquer à tous les prêtres aäronides. Il est certain cependant, on n'a qu'à lire les passages allégués un peu plus haut pour s'en convaincre, qu'à cet égard le grand prêtre occupe une place parfaitement distincte. L'onction sacrée lui est attribuée comme un titre caractéristique. Plusieurs auteurs, parmi lesquels Baudissin (2), en concluent que nous sommes ici en présence d'une double couche dans la législation sacerdotale.

Cette extension plus récente de la cérémonie de l'onction à tous les prêtres, ne nous obligerait pas moins à conclure au caractère purement sacerdotal qu'elle avait, aux yeux de tout le monde, pour le pontife. Si l'on avait considéré ce rite comme une sorte de renouvellement du sacre des rois, jamais le législateur n'aurait pu songer à le prescrire pour d'autres que le grand prêtre. Ensuite, les arguments que l'on emprunte aux dispositions diverses que les textes renferment au sujet de

(1) III, 8, 3.
(2) *Gesch. d. Alttest. Priest.* p. 25.

l'onction d'Aaron et de ses fils, pour prouver l'existence de deux couches distinctes dans la législation sacerdotale, ne nous semblent pas concluants. Aäron est nommé par excellence le prêtre marqué de l'onction ; dans le récit de la consécration et de l'investiture d'Aaron et de ses fils, l'onction du premier seul est rapportée. Mais ces faits s'expliquent parfaitement par la considération que pour le grand prêtre la cérémonie se faisait d'une manière plus solennelle et qu'en lui elle réalisait d'une manière plus complète ses effets. Il ne faut pas oublier p. e. que très souvent dans la Loi Aaron, le grand prêtre, est nommé *le prêtre* tout court, הכהן, à savoir le prêtre par excellence. Ex. XXIX 30, Lev. XVI 32, XXI 10, l'onction est sans doute rappelée comme le rite caractéristique de l'investiture des fonctions sacerdotales suprêmes ; mais la cérémonie consistant « à remplir la main », l'est en même temps ; or nous savons que celle-ci était en usage aussi pour les autres prêtres, et que l'expression « remplir la main », était la formule technique signifiant en général la collation de l'office sacerdotal. D'après Ex. XXIX 7, Lev. VIII 10 l'huile de l'onction devait être répandue sur la tête d'Aäron ; ses fils au contraire, en même temps que leur père, devaient être aspergés de l'huile sainte et du sang, d'après Ex. XXIX 21, Lev. VIII 30. C'est cette cérémonie, croyons-nous, qui est visée, quand Moïse reçoit l'ordre d'oindre les fils d'Aäron, quand il est dit qu'ils sont oints, que l'huile de l'onction est sur eux. Pour Aaron la consécration par l'huile sainte est plus solennelle ; elle s'accomplit sur lui d'une manière personnelle et distincte ; elle se renouvellera pour ses successeurs (Ex. XXIX 29). Pour ses fils elle est plus simple, elle leur est appliquée en commun, rien n'indique qu'elle devra être répetée pour leurs descendants.

Le seul passage auquel cette explication ne semble pas pouvoir aisément s'appliquer, est celui d'Ex. XL 12-15. Jéhova rappelle à Moïse qu'il devra revêtir Aaron de ses vêtements sacrés, l'oindre et le consacrer ; qu'il devra ensuite revêtir les fils d'Aäron de leurs tuniques, *les oindre comme il aura oint leur père*, etc. On pourrait à la rigueur entendre l'assimilation en

ce sens qu'elle ne vise pas le rite à observer dans l'onction ou la manière de l'administrer, mais seulement le fait de son accomplissement. Nous éprouvons de la peine, pour notre part, à accepter cette interprétation ; le texte fait une tout autre impression, surtout si l'on songe que l'aspersion par l'huile sainte devait se faire en commun pour Aäron et ses fils. Seulement peut-on en appeler sans réserve au passage en question ? Dillmann signale la construction suspecte du v. 15[b] והיתה להית. Ce qui, à notre avis, n'est pas moins digne d'attention, c'est la mention exclusive des כתנת, des seules *tuniques* des simples prêtres, en regard des *vêtements sacrés*, בגדי הקדש, du grand prêtre (v. 14). Ailleurs ce sont, ou bien en termes généraux les בגדים, les *vêtements* des fils d'Aäron qui font pendant aux בגדי הקדש de leur père (Ex. XXXI 10, XXXV 19, XXXIX 41) ; ou bien, en termes détaillés, les tuniques, les ceintures et les tiares (Ex. XXIX 8 ss. Lev. VIII 13). De fait, comme nous l'apprenons en ces endroits, avant leur consécration les fils d'Aäron doivent revêtir non seulement la tunique de lin, mais aussi la coiffure et la ceinture. Il est bien possible qu'Ex. XL 13-15 ait été remanié et que le texte primitif, au lieu d'exposer distinctement les cérémonies à remplir à l'égard d'Aäron et à l'égard de ses fils, les comprenait sommairement sous une formule commune. Si la notice du v. 15, portant que les fils seraient consacrés par l'onction comme leur père, appartenait au texte primitif, il serait étrange que le prétendu compilateur dont parle Baudissin, l'eût conservée, tout en supprimant dans le récit de l'exécution toute trace d'une donnée quelconque répondant à cette prescription.

Nous avons déjà rappelé plus haut que la Bible atteste en plus d'une occasion l'usage antique de l'onction, comme signe de la consécration à Jéhova, notamment pour les rois, ou du moins pour certains rois (1). On peut encore se rappeler à ce propos, le récit de *Gen.* XXVIII 18, relatant la consécration de la pierre de Jacob. D'après Ex. XXX 22 ss. l'huile qui

(1) Vr. Riehm, Handw. s. v. *Königthum* p. 842[a].

devait servir à l'onction des prêtres, en particulier des grands prêtres, était d'une composition très précieuse et spécialement réservée à cette destination. Tous les grands prêtres, comme nous l'avons déjà entendu, devaient être initiés par l'onction.

A en croire la tradition juive, dont le témoignage est consigné dans le Talmud (1), les grands prêtres après l'exil ne recevaient plus l'onction, pour la raison que le vase qui contenait l'huile sacrée n'existait plus. Les docteurs juifs, notamment Maimonide, enseignent en conséquence que l'onction n'était plus en usage sous le second temple. Schürer affirme que c'est là une opinion fausse (2).

Dans tous les cas les données bibliques ne nous renseignent pas plus après l'exil qu'avant, aucun exemple d'un pontife consacré par l'onction. Quant à la distinction établie en plusieurs passages de la Mischna, p. e. *Horajôth* III 4 cité par Schürer, entre le grand prêtre oint et celui qui est « revêtu des insignes sacrés », elle ne prouve en aucune façon que l'onction fût encore employée, du moins en certaines occasions, après l'exil. Il est en effet des passages où le parallélisme avec d'autres distinctions de même genre, tendrait bien plutôt à prouver le contraire. Ainsi *Megilla* I 9 nous lisons : « il n'y a pas de différence entre le pontife oint et celui qui est revêtu des ornements sacrés, sinon .... » ; mais immédiatement après, au § 10, il est dit : « il n'y a pas différence entre grande *bâma* (= autel) et petite *bâma*, sinon.... » ; ce que Maimonide rapporte à l'époque où les bâmôth, c'est à dire, comme il l'explique lui-même, les autels privés, n'étaient pas défendus à côté de l'autel de la communauté (3). Puis encore au § 11 : « Il n'y a pas de différence entre Silo (= l'époque où l'arche se trouvait à Silo) et Jérusalem, sinon..... » Il est donc parfaitement admissible et même plus que probable qu'au sens de la Mischna le grand

(1) *Taanith* jer. 2, 1 ; *Joma* 52 b.

(2) II p. 182.

(3) Notons en passant la confirmation que reçoit notre explication d'Ex. XX 24 ss. dans ce passage de la Mischna dont nous n'avions point connaissance quand nous écrivîmes notre étude sur le *Lieu du culte*.

prêtre oint est celui d'une époque plus ancienne que le grand prêtre simplement orné des insignes.

Si la cérémonie de l'onction avait encore été pratiquée après l'exil, surtout si elle était devenue alors, par une institution positive, le privilège exclusif du grand prêtre, il semble que nous aurions dû en trouver la mention Zach. III 4-5 décrivant la scène, idéale, de l'investiture de Jeschoua ; celle-ci s'accomplit par la seule collation des vêtements pontificaux. Pourtant Zacharie met en œuvre les données de la tradition lorsqu'il symbolise Zorobabel et Jeschoua par deux oliviers, dont il est supposé que le produit servait à la consécration des prêtres aussi bien que des rois (IV 3, 11-14). Il est remarquable aussi que de la cérémonie de l'onction il n'est pas dit un mot parmi les rites prescrits par Ezéchiël pour la consécration de l'autel futur (XLIII 18 ss.). Ezéchiël ne parle jamais de la consécration des personnes ou des choses du culte par l'huile sainte.

Il est vrai que dans la littérature préexilienne le roi s'appelle « l'oint de Jéhova ». Mais notons à ce propos que Is. XLV 1 cette dénomination est donnée à Cyrus. En une foule de passages du livre des psaumes qui furent réunis en collection après l'exil, c'est encore le roi, notamment David, qui reçoit ou qui garde ce titre ; de même Lam. IV 20. Ps. CV 15 les patriarches le portent en leur qualité de chefs de tribu, analogue à la dignité royale. *Dan.* IX 24-26, l'avènement du *Nagîd* consacré par l'onction, appelé simplement *l'Oint* v. 26, est présenté comme le terme d'une période commencée au moment du décret autorisant la restauration de Jérusalem, et comme le signal du règne de la justice ; un passage difficile à concilier avec la supposition que durant la période en question le peuple juif eût à sa tête un dignitaire dont l'investiture se faisait par l'onction. *Is.* LXI 1 le serviteur de Jéhova se proclame initié à sa royauté sur la Jérusalem nouvelle et triomphante, par l'onction. Jamais nous ne trouvons dans les documents qui retracent l'histoire de la période du second temple, le grand prêtre caractérisé de cette manière..

A cet égard il convient de remarquer que pour l'histoire

préexilienne (1) on s'explique parfaitement ce silence ; puisque les écrits datant d'avant la captivité ont été rédigés à une époque où les rois étaient là qui portaient le titre d' « oints de Jéhova ». Pour l'histoire postexilienne le silence sur l'onction en ce qui touche le pontife et la persistance à réserver le titre d'*oint de Jéhova* aux rois du passé ou à celui de l'avenir, ne se comprendraient guère s'il fallait admettre que l'onction était restée comme caractère distinctif du grand prêtre ; et beaucoup moins encore dans la supposition que pour le grand prêtre elle eût été introduite après le retour comme une innovation.

Nous sommes disposé pour notre part à conclure de ces considérations que la tradition juive, attestant qu'après l'exil l'onction n'était plus donnée aux grands prêtres, est parfaitement fondée. Il se peut d'ailleurs que l'usage n'existait plus depuis longtemps avant l'exil.

*
* *

Nous avons touché le problème des rapports établis par le code sacerdotal entre le pontife et les simples prêtres, à propos de certains textes qui exigeaient pour ces derniers aussi, du moins à l'origine, la consécration par l'huile sainte. Il nous reste à faire observer que ce rapprochement est loin d'être le seul ; et que, si le caractère éminent du grand prêtre se trouve mis vivement en relief par les dispositions qui le concernent, il ne résulte pas avec une moindre évidence de l'ensemble des données, que l'autorité et la dignité d'Aäron sont d'ordre exclusivement et strictement sacerdotal, qu'elles sont de même nature que les prérogatives communes à tous les prêtres, qu'elles ne dépassent en rien les attributions propres, de leur nature, au clergé. Aäron, *le* prêtre par excellence, le père de tous les prêtres, est présenté, vis à vis de ces derniers, comme le *primus inter pares*. Son rôle ne s'étend point en dehors des limites du ministère sacré.

(1) Vr. cependant 1 Chron. XXIX 22.

Le grand prêtre a ses insignes ; ses ornements sont plus somptueux que ceux des autres prêtres ; mais les prescriptions relatives à ce sujet sont formulées dans un même dispositif pour tous les membres de la famille et il y a une analogie manifeste entre les vêtements des simples prêtres et ceux du pontife suprême (Ex. XXVIII 1, 2-39, 40, 41-43). De même le cérémonial à observer dans la consécration des prêtres, le récit de leur initiation aux fonctions sacerdotales, parlent des autres en même temps que d'Aäron (Ex. XXIX, Lev. VI 13, VIII). Les prêtres en général sont chargés du ministère de l'autel ; ils ont pour mission de réconcilier le peuple avec Dieu, de procurer l'expiation des impuretés et des fautes commises, par le sang des victimes ; cette fonction atteint son apogée dans le grand prêtre qui chaque année, au grand jour de l'Expiation, pénètre dans le saint des saints pour purifier des souillures contractées au contact de la nation, et envoie dans le désert le bouc chargé des péchés d'Israël (Lev. XVI). Les prêtres en général sont appelés à enseigner au peuple la volonté de Jéhova, à lui proposer et expliquer la Loi divine ; ils sont les dépositaires de la *Tora* et ses organes vivants. Ce rôle, encore une fois, appartient d'une manière éminente au grand prêtre qui préside à la consultation de Jéhova par l'oracle des Urîm et Tummîm. Tout le long du code sacerdotal, dans toutes les dispositions concernant l'investiture, les fonctions et les privilèges des prêtres, à partir d'Ex. XXVIII 1, les fils d'Aäron sont intimement associés à leur père : « Tu feras venir devant toi Aäron... et ses fils » ; « tu revêtiras de ces insignes Aäron et ses fils » ; « tu amèneras devant la porte du tabernacle Aäron et ses fils » ; « ce qui restera de la victime appartiendra à Aäron et ses fils » ; « tu diras à Aäron et ses fils : Voici le règlement pour l'holocauste... » ; « voici ce qu'offriront Aäron et ses fils au jour de sa consécration » ; « Moïse offrit Aäron et ses fils » ; « Dieu dit à Aäron : toutes les contributions sacrées des enfants d'Israël, je les ai données à toi et tes fils », etc. Aäron n'est pas le chef de la communauté ; il est le chef de l'ordre sacer-

dotal et jamais il n'est insinué que cette seconde dignité entraîne ou implique la première. Aäron, nous le répétons, apparaît parmi « ses fils » comme le *primus inter pares*. Du moment qu'il nous est montré dans ses rapports avec la communauté, en dehors de son rôle de prêtre, il n'est que le représentant de la tribu de Lévi, n'excluant en aucune manière la présence et les attributions des autres chefs de tribu (Num. XVII 2).

Nous avons vu qu'après l'exil, au témoignage des relations historiques, le peuple avait gardé la conscience du droit traditionnel à cet égard, malgré que les circonstances, à cette époque, eussent assuré une situation privilégiée au grand prêtre. Ce ne fut que peu à peu, à la faveur de son isolement comme autorité nationale, à partir du 4e siècle, que celui-ci se vit investir, dans l'ordre social et politique, d'attributions nouvelles qui atteignirent leur point culminant dans la royauté des pontifes asmonéens.

*
* *

Si le grand prêtre était élevé au-dessus de ses frères en dignité, il était aussi soumis à des règles plus sévères ; son caractère de sainteté plus haute était protégé avec plus de rigueur contre toute souillure. Ainsi les prêtres ordinaires ne contractaient point d'impureté par le contact de la dépouille de leurs proches parents (Lev. XXI 2-3) ; pour le pontife suprême la défense de tout attouchement de ce genre était absolue et s'étendait jusqu'à son père même et sa mère (v. 11).

Ce qui est particulièrement digne de remarque à cet égard, c'est qu'en matière de mariage, il ne semble pas y avoir eu empêchement, d'après la Loi, à l'union des simples prêtres avec les femmes d'origine étrangère ; du moins le Lévitique ne mentionne point ce cas d'interdiction (l. c. v. 7). Schürer (1) dit que la condition d'origine israélite s'entendait de soi pour

(1) II p. 177 s.

l'épouse du prêtre. Cela nous paraît très peu certain. Dillmann lui aussi est d'avis qu'à l'endroit en question du Lévitique, il n'y a pas même, au sujet de ces mariages mixtes, de défense implicite (1). Le législateur n'aurait pas manqué, croyons-nous, de formuler la prohibition en termes exprès, s'il avait entendu la mettre ou maintenir en vigueur. C'est ce qu'il fait pour le grand prêtre au v. 14 : celui-ci ne pouvait prendre comme femme qu'une fille vierge *d'entre son peuple* ; l'insistance du v. 15 sur ce point ne rend que plus significatif le silence du v. 7 touchant le cas des prêtres ordinaires.

Nous avons déjà rappelé incidemment, plus haut, que *Nombres* XXXI v. 18, dans un récit appartenant au code sacerdotal, la défense des unions avec les femmes étrangères n'est point encore supposée ; et l'on peut remarquer à ce propos que les lévites qui avaient pris part à la guerre (v. 4-6), ne furent point exclus du partage des captives. La mesure prise en cet endroit est conforme à l'autorisation formulée dans le Deutéronome (XXI 10 ss.) (2). Mais il est inutile de signaler encore l'opposition dans laquelle elle se trouve avec les principes qui prévalurent à l'époque de Néhémie et d'Esdras. Le prophète Ezéchiël XLIV v. 22 étend à tous les prêtres sadoquides la règle inculquée Lev. XXI 14, 15 pour le grand prêtre ; seulement on ne peut attribuer à la parole du prophète la valeur d'une innovation législative.

En tout état de cause voici la succession qu'il faudrait établir entre les dispositions relatives à la licéité des unions avec les femmes étrangères : les lois sacerdotales (Num. XXXI) aussi bien que le Deutéronome (XXI), admettent ces unions, notamment avec les captives prises à la guerre. Elles ne proscrivent point les mariages avec les femmes étrangères pour les simples prêtres (Lev. XXI, 7), mais les défendent expressément pour le grand prêtre (ibid. v. 14 s.) — Ezéchiël, renchérissant sur les principes de la législation sacerdotale, étend la défense,

(1) Dillm.-Ryssel, *Ex. Lev.* p. 620.

(2) Le Deut. ne défend que les mariages entre Israélites et Cananéens.

au moins en théorie, à tous les prêtres sadoquides (l. c.) — Néhémie et Esdras la rendirent absolue pour tous les membres, même laïques, de la communauté d'Israël.

§ 3. *Le grand prêtre avant l'exil.*

L'institution de la royauté donna aux tribus d'Israël une unité qu'elles n'avaient point connue auparavant. Jusque là le principe de la communauté de la religion et du culte avait été le seul lien qui les rattachait entre elles et l'on sait à quel point ce lien même s'était relâché durant la période des Juges (1). En même temps qu'elle favorisait le désordre religieux, l'absence de toute centralisation politique réduisait la nation à une lamentable impuissance ; Israël était le jouet de ses ennemis. Des chefs courageux surgissaient, sans doute, par intervalles, pour le délivrer de l'oppression ; mais c'était toujours à recommencer. Il fallait pour assurer l'indépendance et la sécurité publique, un pouvoir central fermement établi.

De même qu'au témoignage des monuments le pouvoir des prêtres avait précédé celui des rois dans les états primitifs de la Babylonie et en Assyrie ; de même que les inscriptions nous montrent les *makrabs* se succédant dans les premières dynasties sabéennes, et que dans les inscriptions minéennes, en conséquence sans doute de débuts analogues, les dates sont fréquemment fixées d'après l'éponymat des *kabîres*, de même chez les Hébreux le sacerdoce comme autorité ordinaire avait préparé la voie à la royauté.

Au milieu des temps troublés « où il n'y avait point de roi en Israël et où chacun faisait ce qui lui semblait bon », les prêtres du sanctuaire de l'arche avaient, malgré tout, gardé un grand prestige. C'est à son éducation à Silo, sous le prêtre Eli, que Samuël, l'organisateur du nouveau régime, devait son ascendant sur le peuple. Le concours des chefs du clergé ne fut point étranger à l'institution, et demeura indispensable au fonctionnement régulier du pouvoir politique. Durant tout le

(1) Voir plus haut p. 228.

cours de son histoire, la dynastie de David à Jérusalem dut la tranquille possession du sceptre au dévouement des héritiers de l'éphod, à l'attachement qu'elle leur avait en quelque sorte imposé dès le jour de son avènement. Le fondateur de la dynastie resta aux yeux des guides spirituels du peuple, le type du prince selon le cœur de Jéhova. C'était lui en effet qui avait pris l'initiative de l'organisation du culte à Jérusalem ; et son fils avait achevé l'œuvre par la construction d'un temple où l'arche antique avait trouvé un séjour digne de sa majesté. Les institutions religieuses traditionnelles demeurèrent l'appui le plus assuré en même temps qu'elles devinrent l'instrument le plus efficace de l'autorité temporelle. Il arriva que la lignée davidique fut menacée dans ses droits et dans son existence même par une princesse hostile aux prêtres de Jéhova ; ce fut le prêtre qui renversa Athalie et rendit le trône à Joas. Dans le royaume du Nord l'appui du clergé n'avait point la même valeur comme élément de stabilité, parce qu'il ne représentait point la tradition ancienne. Aussi les bouleversements politiques dont Samarie fut le théâtre, contrastent-ils d'une manière frappante avec la régularité qui présidait à la succession au trône dans le royaume de Juda.

La royauté était née du besoin d'ordre et d'unité. Le roi, chef suprême de la nation, avait naturellement pour mission de veiller aux intérêts du culte et d'en assurer l'administration régulière. Il était revêtu du caractère sacré de représentant de Jéhova à la tête du peuple et cette qualité lui donnait droit, aux yeux de tous, à un rôle de privilège dans les choses de la religion. D'une manière indirecte, comme organe de la Tora ou de l'oracle, le prêtre aussi bien que le prophète le dominait ; car la Tora, l'oracle, la parole du prophète, étaient l'expression des volontés divines. Mais dans les limites fixées par la souveraineté absolue de Jéhova, c'était le roi qui était le maître et à qui il appartenait, relativement aux personnes et aux choses, de prendre les mesures dictées par les circonstances.

Dans les parties sacerdotales de l'Hexateuque ce principe trouve une application appropriée à la situation qui leur sert

de cadre. Ce n'est pas à Aäron, mais à Moïse que les chefs de tribu offrent leurs dons pour le service du sanctuaire qui vient d'être érigé et consacré au culte (Num. VII) ; c'est Josué et non pas Eléazar, qui assigne aux membres de la tribu de Lévi les villes qu'ils devront occuper (Jos. XXI 9 ss.) ; ce sont encore Josué et les princes qui attachent les Gibéonites au service de la communauté (*et du sanctuaire*) pour porter l'eau et fendre le bois (Jos. IX 17 ss.). La législation sacerdotale ne parle pas du roi, pour la raison qu'à l'époque du désert et de l'occupation du pays de Canaän, il n'y en avait point. Par contre l'auteur des Chroniques rappelle avec complaisance la sollicitude que mettaient les rois pieux, tels que David, Salomon, Josaphat, Ezéchias, Josias, à intervenir activement dans les affaires du culte et de son personnel.

Après l'exil, d'ailleurs, malgré la situation avantageuse que les circonstances avaient faite au clergé au sein de la communauté juive, le culte jouit peut-être moins que jamais d'une autonomie parfaite à Jérusalem. La construction du nouveau temple, l'entretien de la maison de Dieu, les fournitures nécessaires à la célébration des cérémonies sacrées, la répartition des revenus entre les ministres, tout était réglé en principe par des décrets émanant du pouvoir suzerain étranger et surveillé par ses représentants ; et les Juifs recevaient avec reconnaissance et fierté ces marques de haute protection. Zorobabel se chargeait du soin d'écarter des rangs du sacerdoce ceux qui ne pouvaient justifier leurs prétentions, de même qu'il prit sur lui la direction des travaux du second temple. Néhémie avisait aux mesures à prendre en vue d'assurer le service régulier du culte, de pourvoir à l'entretien des lévites, de garantir l'administration intègre des dépôts faits au temple, de purifier le clergé de tout mélange d'éléments étrangers. Il allait dans son zèle jusqu'à expulser le fils du grand prêtre et il s'en fait un titre spécial à la faveur divine. Eliaschib n'avait garde d'opposer la moindre résistance au Pecha juif, qui agissait en tout de sa propre autorité. Plus tard, après l'époque asmonéenne, lorsque la royauté eut été séparée du sacerdoce,

personne ne jugea que la Loi mettait obstacle à la suprématie du prince.

Ce serait donc s'abuser de croire que le rôle rempli par les rois avant l'exil fût contraire, soit aux dispositions du code sacerdotal, soit à l'esprit qui règna parmi la communauté du second temple. Ce rôle était inhérent à la conception même du pouvoir royal au sein de la théocratie. Les circonstances en favorisèrent d'ailleurs le développement, comme nous voyons le cas se produire sous le règne de Joas. Le roi avait commencé par recommander aux prêtres et lévites, conformément à l'usage traditionnel, de recueillir eux-mêmes, dans leurs districts respectifs, l'argent destiné aux réparations du temple, à charge pour eux de faire exécuter les travaux. Les réparations ne se firent pas. Le roi se vit obligé de faire établir un tronc dont il aurait le contrôle, et où les fidèles viendraient directement apporter leurs offrandes. Ce procédé resta en vigueur dans la suite.

Au reste les rois, en qui la force s'unissait au pouvoir, purent aussi en abuser quand l'intérêt de leur politique, leur caprice ou leur passion les pressaient. L'auteur des Chroniques rapporte que le roi Uzzia fut puni pour avoir voulu offrir l'encens de sa main, un office que la Tora réservait aux seuls prêtres. Dès le début de la royauté nous sommes témoins d'un acte de tyrannie sanglante de la part de Saül qui fit massacrer les prêtres de Nob, parce qu'il soupçonnait Achimelek de favoriser David. Salomon destitua Abjathar ; il est permis de se demander jusqu'à quel point cette mesure, qui mettait fin à la situation irrégulière créée par la présence de deux chefs du clergé, était en dehors de la compétence du roi ; dans tous les cas, si Salomon excéda les limites de son pouvoir en écartant Abjathar du sacerdoce (1 R. II 26, 27), cet abus ne fut pas plus manifeste que la violation du droit d'asile qu'il se permit en faisant mettre à mort Joab auprès de l'autel où celui-ci avait cherché un refuge. Achaz donnant des ordres pour faire remplacer l'ancien autel des holocaustes par l'autel nouveau dont il avait vu le modèle à Damas, semble être blâmé de ce chef par l'historien sacré.

C'est le roi qui détient, au nom de Jéhova, le pouvoir exécutif et qui a la mission de veiller efficacement à l'application de la Tora, même dans la sphère des intérêts du culte. Cependant, si le prêtre n'était pas investi d'un pouvoir de gouvernement, la société spirituelle n'étant pas distincte de la société temporelle sous le régime théocratique, il était loin d'être la créature du roi. Tant au point de vue de son recrutement qu'à celui de ses attributions et de ses revenus, le clergé continua sous la royauté à jouir d'une constitution indépendante garantie par la Loi divine. Le sacerdoce était héréditaire. Les fonctions sacrées étaient son apanage et nous avons rappelé plus haut que comme organe de la Tora et de l'oracle, le prêtre, au nom de Jéhova, faisait la loi au prince. Les prêtres avaient droit à la part de Jéhova parmi le peuple. Aussi clairement que le chap. XVIII du livre des Nombres, le Deutéronome assigne directement à la tribu de Lévi les offrandes sacrées qui sont la source de sa subsistance. C'est à la maison de Dieu, d'après la loi du livre de l'Alliance (Ex. XXIII 19), que doivent être apportées les prémices des fruits de la terre. D'après le discours de l'homme de Dieu à Eli, un morceau datant en tout état de cause d'avant l'exil, c'est directement aux prêtres que sont données toutes les offrandes des fils d'Israël (1 *Sam.* II 28). Il est supposé, dans l'épisode du règne de Joas auquel nous faisions allusion plus haut (2 R. XII), qu'anciennement les membres de la tribu de Lévi levaient eux-mêmes, et, à ce qu'il semble, pour leur propre compte, les contributions destinées à l'entretien de l'édifice sacré ; dans la réforme que Joas introduisit à ce sujet, il fut entendu que l'argent du *Ascham* et l'argent des *Hata'oth* ne serait point versé au dépôt soumis au contrôle du roi et affecté au temple, *parce qu'il revenait aux prêtres* (v. 17) (1). Sur la question de la dotation du clergé nous aurons d'ailleurs à revenir plus loin. Le temple avait son trésor et le récit du ch. XI du 2e livre des Rois nous permet de conclure que les prêtres en avaient la garde et jouissaient

(1) Voir l'exposé et la discussion des faits, plus haut, p. 101 ss.

dans son administration d'une grande liberté, puisque Joïada eut le loisir d'en disposer pour armer les milices qui détrônèrent Athalie.

*
* *

Le clergé avait son organisation distincte des autres ordres de la société. Les prêtres avaient leurs Anciens (2 R. XIX 2). Nous avons pu conclure d'un passage d'Ezéchiël, indépendamment des relations du livre des Chroniques, que la division en vingt quatre classes était en vigueur avant l'exil (1). C'étaient les chefs de ces classes qui formaient le collège des Anciens. Les traités de la Mischna fournissent des données plus abondantes que la Bible sur les divers offices attribués aux membres de la hiérarchie sacrée, du moins pour les derniers temps de l'Etat juif (2). Mais les sources reconnues de l'histoire préexilienne nous donnent aussi à cet égard des renseignements intéressants. Nous apprenons par Jérémie (XX 1, XXIX 26) qu'il y avait des prêtres portant le titre de *Peqîdîm* ou inspecteurs, qui étaient chargés notamment de la police de la maison de Dieu. Sephanja-ben-Maasia avait succédé dans cet emploi à Joïada. Il y avait plus d'un paqîd ; Jér. XX 1, Paschhur-ben-Immer est nommé *Paqîd-Nagîd*, inspecteur en chef (3). 2 R. XIX 2 il est question d'un certain Eliaqîm préposé à la maison de Dieu (?) (אשׁר על־הבית) ; peut-être cette fonction coïncidait-elle avec celle du Paqîd-Nagîd. Cependant d'après 2 Chron. XXXV 8 il y avait trois *negîdîm* en fonction sous le roi Josias ; Néh. XI 22 nous apprenons que le chef des lévites à Jérusalem s'appelait paqîd. Nous avons dit plus haut déjà (4) que le paqîd Sephanja dont parle Jérémie XXIX 26 est probablement le même Sephanja qui est appelé ailleurs *le prêtre de second rang* (2 R. XXV 18, Jér. LII 24) ; nous

(1) plus haut p. 215 ss.
(2) Cfr. Schürer II p. 209 ss.
(3) vr. plus haut, p. 160 s.
(4) p. 158 ss.

avons remarqué à ce propos que ce n'était pas là un titre strictement personnel ; 2 R. XXIII 4 parle *des prêtres de second rang*. Il est probable que Sephanja était leur chef et qu'en cette qualité il était nommé par excellence *le* prêtre de second rang, de même que les trois (prêtres) portiers 2 R. XXV 18 sont ainsi désignés en leur qualité de chefs des trois classes de portiers.

A la tête de la hiérarchie sacrée se trouvait le grand prêtre. Bien qu'au point de vue de l'organisation générale et de la constitution politique de l'Etat, le grand prêtre dût nécessairement s'effacer devant le roi, cependant comme autorité enseignante, comme représentant d'Israël devant Jéhova dans l'ordre religieux, il occupait le rang le plus élevé de la nation. De ce que nous avons dit tout à l'heure au sujet des privilèges du clergé, on peut inférer déjà que le grand prêtre dut jouir d'un grand prestige. Dans la sphère spéciale des choses du culte, il était le chef immédiat et reconnu. Joïada établit, de sa propre autorité, des postes dans la maison de Dieu (2 R. XI 18). C'était par l'entremise du pontife que le roi, d'une manière légitime ou non, intervenait dans les affaires du temple. Dans l'histoire du règne de Joas l'auteur des Chroniques rapporte que « le roi » établit un tronc à l'entrée du temple pour recevoir les offrandes du peuple ; mais l'auteur du livre des Rois nous apprend que la mesure ne fut point prise directement par l'autorité royale ; il est raconté ici que ce fut Joïada, le prêtre, sans doute d'après les instructions de Joas comme le contexte l'indique, qui fit placer le tronc (2 R. XII 9). C'est au grand prêtre Urija que s'adresse Achaz pour faire remplacer l'ancien autel des holocaustes par un nouvel autel. Pour purifier le temple des emblèmes idolâtriques qui le souillaient, le roi Josias « donne ordre au grand prêtre Helcias et aux prêtres de second rang et aux portiers, de jeter dehors les objets fabriqués en l'honneur de Baal », etc. (2 R. XXIII 4) ; les prêtres de second rang et les portiers sont mentionnés ici comme les exécuteurs des mesures exposées ; le grand prêtre, comme l'autorité chargée de transmettre les prescriptions royales et de surveiller leur exécution.

Le chef de l'ordre sacerdotal porte le titre tantôt de כהן הראש *le prêtre suprême* comme Seraja, mis à mort à Ribla lors de la destruction de Jérusalem en 586 (2 R. XXV 18) ; tantôt de כהן הגדול *le grand prêtre*, comme Helcias qui exerça le pontificat sous Josias (2 R. XXII 4, 8, ; XXIII 4), Joïada contemporain d'Athalie et de Joas (2 R. XII 11) ; tantôt de הכהן *le prêtre* par excellence, suivant l'usage fréquent de la Loi, comme Urija sous le règne d'Achaz (2 R. XVI 10, 11, 15, 16), Helcias (2 R. XXII 10, 12, 14, XXIII 24), Joïada (2 R. XI 9 ss. XII 3, 8, 10), Sadoq (1 R. IV 2) Sadoq et Abjathar réunis (1 R. IV 4) etc. Suivant une conjecture plausible, Sadoq semble avoir été désigné par le titre de הכהן הראש dans le texte primitif de 2 Sam. XV 27.

L'influence dont le grand prêtre jouissait, non pas proprement à raison de sa position dans l'Etat, mais grâce au caractère auguste que lui prêtait sa prééminence dans l'ordre religieux, se montre d'une manière éclatante dans l'histoire de l'avènement de Joas. La lutte qu'avaient menée dans le royaume du Nord les prophètes Elie et Elisée, c'est Joïada, le pontife, qui en est l'âme et le héros à Jérusalem. Joïada était allié à la famille royale ; il était gendre du roi Joram, comme autrefois Achimaas, le fils de Sadoq (?), était devenu gendre de Salomon (1 R. IV 15). Il avait pris sur lui de cacher dans le temple l'héritier légitime de la dynastie de David. Quand l'heure opportune fut venue, il sut attacher à sa cause les chefs de l'armée et organiser la démonstration qui devait amener la chute et la mort de l'usurpatrice. Toutes les mesures avaient été prises d'autorité par le prêtre et le furent jusqu'au dernier moment. Et quand Athalie eut succombé dans ce duel, ce fut Joïada qui renouvela solennellement l'alliance entre Jéhova et le peuple et le roi. Il apparaît, au cours de ces événements tragiques qui décidèrent de l'avenir religieux et politique de Juda, comme le grand arbitre qui du fond du sanctuaire dirigeait les destinées de la nation. Parmi les grands prêtres qui vinrent après lui, sous le second temple comme avant la captivité, nous n'en connaissons aucun qui ait rempli un rôle aussi

considérable et aussi glorieux. Sa figure marque un des points culminants de l'histoire du sacerdoce lévitique.

*
*   *

Ce qui assurait au chef hiérarchique du clergé une place exceptionnelle, c'est que sa dignité était héréditaire. Aux autres offices sacerdotaux les prêtres étaient nommés par le pouvoir compétent, comme nous l'apprenons Jér. XXIX 26. L'autorité du grand prêtre se transmettait de père en fils. Nous avons déjà constaté plus haut que la succession Aaron-Eléazar-Pinehas était en tout état de cause connue avant l'exil. Plus tard, à la fin de la période des Juges, le même principe est en vigueur ; Abjathar tient ses droits d'Achimelek, Achimelek (qui porte aussi le nom d'Achija), « *fils d'Achitob* », succède en ligne directe à Eli. Sadoq, dès la première fois qu'il se montre sur la scène, apparaît comme investi de plein droit du sacerdoce. Il représente une famille rivale de celle de Eli. Il ne doit point son élévation à un acte positif de David ou de Salomon ; celui-ci lui assura la prééminence, à lui et à ses descendants, en destituant Abjathar, mais Sadoq fondait ses prétentions sur son origine même. Il est appelé *fils d'Achitob*, aussi bien qu'Achimelek. Si le Achitob visé est le même de part et d'autre, il faut que l'histoire ancienne ne l'ait point considéré comme le père immédiat de Sadoq ni d'Achimelek ; ces deux prêtres n'étaient point frères ; la déchéance d'Abjathar fils d'Achimelek, au profit de Sadoq, marqua la chute de la maison de Eli annoncée 1 Sam. II. Il faudrait admettre en conséquence qu'Achitob fut d'abord connu dans la tradition comme l'héritier de Pinehas fils d'Eléazar, de sorte que la succession dans sa lignée déterminait le droit des pontifes ; l'appellation de *fils d'Achitob* aurait été l'équivalent d'un titre sur lequel s'appuyaient les prétendants au pontificat suprême ; 1 Sam. XIV 3 l'apposition *frère d'Ikhabod* pourrait se rapporter directement à Achija. Cependant il n'y a aucune raison positive d'identifier l'Achitob nommé père d'Achija-Achimelek

1 Sam. XIV 3, XXII 11, 12, 20, et celui auquel se rattachent les titres de Sadoq au sacerdoce 2 Sam. VIII 17. Nous aurons à revenir un peu plus loin sur les prêtres de cette époque.

Nous croyons que les renseignements bibliques nous obligent à voir en Sadoq le représentant de la lignée d'Eléazar. La maison de Sadoq aussi bien que celle d'Eléazar sont traitées dans la tradition préexilienne comme les héritières privilégiées du sacerdoce (1). Bien que le discours de l'homme de Dieu 1 *Sam.* II, à le prendre isolément, serait plutôt de nature à suggérer une conclusion différente, il faut inférer de l'ensemble des données, que la maison de Eli était arrivée à la prépondérance grâce à certaines circonstances restées inconnues, comme elle parvint encore à ressaisir la suprématie sous Saül.

Le caractère héréditaire des fonctions du grand prêtre s'accuse encore au moment de la captivé de Babylone. Jeschoua qui revient de l'exil comme grand prêtre reconnu de tous, était fils de Josedeq ; ce titre lui est donné constamment dans la relation des six premiers chapitres d'*Esdras* comme par les prophètes Aggée et Zacharie. Josedeq, qui ne put jamais exercer ses fonctions d'une manière effective, était le fils de Seraja (1 Chron. V 40 s.), le grand prêtre mis à mort à Ribla en 586. Josedeq est le trait d'union généalogique entre les pontifes préexiliens et ceux du second temple.

* * *

Ceci nous amène au prophète Ezéchiël. Dans la partie de son livre où il décrit la restauration du culte, Ezéchiël, qui parle à plusieurs reprises des ministres auxquels sera confié le soin des cérémonies sacrées, ne dit pas un mot du grand prêtre. Il en est de même de Malachie qui s'adresse pourtant lui aussi directement aux prêtres lévitiques. Le silence des deux prophètes est significatif ; mais avant de relever la conclusion qui s'en dégage, nous nous arrêtons un moment aux

(1) plus haut, p. 139, 170 ss.

explications que d'autres en ont données, notamment en ce qui concerne le prophète de l'exil. Chez Ezéchiël, dit-on, c'est le prince, et non pas le grand prêtre, qui occupe la première place ; le grand prêtre est encore inconnu ! Mais un pareil commentaire se trouve en contradiction flagrante avec les données explicites de l'histoire et donne une idée absolument fausse, malgré les précautions que l'on prend pour l'atténuer, du rang qu'attribuent au prince les dispositions du rituel prophétique.

Ezéchiël insiste de la façon la plus formelle sur le droit exclusif des prêtres au maniement des choses sacrées ; le prince, à ses yeux, ne saurait faire partie de la hiérarchie sacerdotale ni avoir sur elle aucun pouvoir direct. Partout où il le met en rapport avec le temple, c'est pour lui accorder des privilèges d'honneur relativement au reste du peuple, auquel il se trouve parfois expressément associé (XLIV 1-3, XLV 7, XLVI 2, 8-10, 12, XLVIII 21), ou bien pour déterminer les charges qui lui incombent envers le sanctuaire et en vue de la célébration des sacrifices (XLV 9-17, 21-25, XLVI 4-7). Le prince est situé en dehors du sanctuaire et de son personnel. Cela est manifeste. Mais Ezéchiël n'avait-il aucune connaissance d'une hiérarchie intérieure, établie au sein même du corps sacerdotal ? Il serait absurde de le prétendre. Il serait également absurde d'alléguer comme raison de son silence, la prétendue circonstance que le prêtre en chef, à son époque, n'était pas encore investi d'un caractère de « sainteté éminente ». Il est à considérer que, en toute hypothèse depuis la réforme de Josias, le clergé national entier, toute la tribu lévitique, se trouvait de droit attachée au sanctuaire unique à Jérusalem. Le prêtre en chef occupait donc nécessairement, comme prêtre, une position éminente au sein de la communauté ; il était à la tête de la tribu sacrée ; et l'importance même de l'ordre sacerdotal, pour la grandeur de la mission comme pour le nombre, ne pouvait que rehausser la dignité de celui qui s'appelait, avant l'exil comme après, le prêtre suprême, le grand prêtre, *le prêtre* par excellence.

Sadoq, le type du prêtre fidèle, dont les fils seuls, dans la théorie d'Ezéchiël, seront appelés au ministère de l'autel, était avant tout le type et l'ancêtre des prêtres en chef qui se succédèrent durant la période des rois. Le prophète, en glorifiant Sadoq comme le père des prêtres, rendait implicitement hommage à ceux qui après lui occupèrent dans le temple le rang qu'il avait illustré. Il est impossible que le grand prêtre tel que nous le font connaître les textes historiques, pût paraître à Ezéchiël ne pas valoir la peine d'une mention honorable. Dire, comme Baudissin, qu'Ezéchiël a voulu positivement s'écarter des institutions existantes et que son silence a pour but d'exclure le grand prêtre, c'est une assertion plus futile encore. La place faite à Sadoq proteste suffisamment à elle seule contre cette interprétation des intentions secrètes du prophète. Les privilèges réservés au prince n'étaient pas plus incompatibles dans le système idéal d'Ezéchiël que dans l'histoire réelle, avec la présence d'un chef hiérarchique ; et ce n'était pas, certes, en se taisant sur ce sujet, qu'un réorganisateur aurait cherché à faire connaître son dessein, plus qu'étrange d'ailleurs, de supprimer la hiérarchie sacerdotale.

Nous ne comprenons pas que l'on puisse alléguer sérieusement le silence d'Ezéchiël sur le grand prêtre, en faveur des théories grafiennes. Ce qui domine dans le rituel ézéchiélien, c'est manifestement le souci *d'assurer le respect dû à la sainteté du temple et du culte*. C'est pourquoi, après avoir décrit le sanctuaire lui-même, le prophète commence par en exclure les serviteurs étrangers ; c'est pourquoi il détermine d'une manière rigoureuse le chemin par où le peuple et le prince devront entrer et sortir, l'endroit où le prince se tiendra pour prendre part à la consommation des victimes, le point jusqu'où il pourra s'avancer pour assister aux sacrifices, le rôle qu'il aura à remplir dans les cérémonies sacrées ; c'est pourquoi encore il s'attache, dans la distribution du territoire, à ranger les prêtres et les lévites autour du terrain sacré occupé par le temple, etc. De l'organisation intérieure du personnel du culte Ezéchiël ne parle point, sinon par accident, à l'occasion de l'exclusion dont

il frappe les serviteurs étrangers et de la peine qu'il inflige aux lévites infidèles. Il n'avait pas plus à s'occuper du grand prêtre que des membres subordonnés de la hiérarchie. Sa préoccupation n'est pas là. Ce qu'il veut, encore une fois, c'est de mettre en relief et de garantir contre toute profanation, la sainteté du temple et des cérémonies du culte. Il aurait pu, sans doute, dans cet ordre d'idées, nous entretenir du pontife et du rôle qui lui revenait. Mais il pouvait aussi parfaitement s'en dispenser.

Il se dégage pourtant de ce silence d'Ezéchiël, comme aussi de celui de son successeur Malachie, un enseignement précieux. Nous avons rappelé plus haut que le premier grand prêtre postexilien, Jeschoua, est rattaché généalogiquement à Seraja, le dernier grand prêtre de la période des rois. Aggée et Zacharie, aussi bien que la relation des six premiers chapitres d'Esdras, s'accordent à proclamer Jeschoua *fils de Josedeq* ; son origine est le titre même de son droit au pontificat ; c'est ce titre qui est mis en avant et supposé suffisant aux yeux de tout le monde par les prophètes contemporains ; de même que le droit de Zorobabel au rang de *prince* de la nation est implicitement formulé dans ce titre généalogique, qu'il est *fils de Schealtiël*. Le pontificat nous est présenté dès le début de la Restauration comme une institution traditionnelle. Or le le silence d'Ezéchiël confirme absolument ce témoignage. Si la dignité de grand prêtre avait été créée ou qu'elle eût subi une transformation sensible durant l'exil, soit en Babylonie soit en Palestine, on ne comprendrait point que le prophète-prêtre n'eût pas eu un mot au sujet d'une innovation de cette nature (1). Si le grand prêtre du code sacerdotal eût reçu la première consécration législative et solennelle de ses titres à l'époque de Néhémie, on ne concevrait pas davantage que Malachie n'y aurait pas fait la moindre allusion en parlant des prêtres lévitiques, de leur vocation sublime, de leur prévarication et de leur régénération future ; sans compter

(1) *Nouvelles études sur la Restauration juive* pp. 97 ss.

que les circonstances historiques au milieu desquelles nous voyons Néhémie et Esdras à l'œuvre ne trahissent en aucune manière une extension quelconque de l'autorité du grand prêtre (1) ; qu'Eliaschib et ses successeurs ne paraissent supérieurs en rien à leur ancêtre Jeschoua.

* * *

Un trait qui, examiné de près, établit à lui seul l'origine antique des dispositions de la Loi touchant le grand prêtre, c'est l'*Ephod* et le privilège de la consultation des *Urîm et Tummîm.*

Parmi les ornements d'Aaron décrits au ch. XXVIII de l'Exode, ce sont ceux auxquels se rattachait l'instrument de l'oracle divin qui occupent la première et la plus grande place. L'Ephod était un vêtement fait de tissus précieux, ne descendant pas plus bas que la ceinture (v. 27) et qui devait avoir la forme d'un scapulaire. En haut, les deux parties de devant et de derrière étaient rattachées l'une à l'autre, aux deux extrémités (droite et gauche), par des épaulettes ou bretelles sur lesquelles étaient fixées deux pierres précieuses dont chacune portait gravés les noms de six tribus. Sur le devant de l'Ephod devait être appliqué le *Choschen mischpath*, un insigne de grande richesse, que les LXX s'appellent λογειον των κρισεων, la Vulgate *rationale judicii ;* le nom חשן est interprêté diversement par les commentateurs. Le *Choschen* ou pectoral était une pièce carrée et pliée en double de manière à former une poche. Il était couvert de quatre rangées de pierres précieuses toutes différentes, au nombre de douze, sur lesquelles étaient gravés les noms des douze tribus. Des chaînettes d'or et des cordons violets fixaient le pectoral sur l'Ephod dont il ne pouvait pas être détaché (v. 28). A l'intérieur du Choschen devait être déposé l'instrument de l'oracle divin, *Urîm* et *Tummîm*, sur la nature duquel la Loi ne nous renseigne pas. C'est à l'instrument de l'oracle divin renfermé dans le Choschen, sur la poi-

(1) plus haut, p. 327 ss.

trine du grand prêtre, que le pectoral devait son nom de « Choschen *mischpat* » ou *du jugement*. L'éphod était porté au-dessus de la robe violette ; il était muni d'un appareil (une écharpe ?), composé des mêmes tissus, qui servait à l'ajuster ou serrer autour du corps. Nous avons déjà parlé plus haut d'un passage du livre des *Nombres*, XXVII 21, où l'usage de l'éphod se trouve décrit ; celui-ci, dans le code sacerdotal, n'est pas un simple ornement ; il a une destination pratique : « Josué se tiendra devant Eléazar et celui-ci pratiquera pour lui la consultation *par le jugement du Urîm* devant Jéhova ; à sa parole ils iront et viendront, lui, Josué, et tous les fils d'Israël » etc.

Quelle est la signification propre et fondamentale du mot *Ephod ?* Nous pouvons donner à cette question une réponse précise, le verbe d'où le nom en question dérive ou avec lequel du moins il se trouve en rapport étymologique immédiat, se trouvant employé Ex. XXIX 5, Lev. VIII 7. En revêtant Aaron de ses ornements sacrés, et après lui avoir mis l'éphod, Moïse doit le *ceindre* de l'appareil dont l'application achève l'ajustement de l'insigne. L'action faite au moyen de l'appareil en question, probablement une écharpe, est exprimée à l'endroit indiqué du Lévitique par le v. חגר *ceindre, envelopper ;* Ex. XXIX 5 par le verbe אפד ; celui-ci a donc une signification analogue. Du reste Lev. VIII 7 l'idée exprimée au moyen du v. חגר est encore répétée immédiatement après au moyen du verbe אפד. L'appareil d'ajustement est appelé *Ex.* XXVIII 8 חשב אפדתו ; le mot אפדה ici ne peut signifier autre chose que l'action par laquelle l'éphod est ajusté au corps. Ces données suffisent pour nous convaincre que le mot *éphod* signifie avant tout une *enveloppe*, un *revêtement*, une chose appliquée et ajustée à une autre ; puis, ultérieurement, un *vêtement* d'une espèce déterminée.

L'éphod du grand prêtre était donc ainsi appelé en sa qualité de *vêtement*. De fait, il est encore question dans l'histoire ancienne de « l'éphod de lin », qui était pareillement un habit sacerdotal, porté par les prêtres en général et même par

d'autres, dans l'exercice d'un ministère sacré. Les prêtres de Nob, dit le récit de 1 Sam. XXII v. 18, portaient l'éphod de lin (נשׂא אפוד בד) ; le jeune Samuël était revêtu, à Silo, d'un éphod de lin (חגור אפוד בד) (1 Sam. II 18) ; David dansant devant l'arche en était orné lui aussi (חגור אפוד בד) (2 Sam. VI 14). La signification propre de la racine se trouve également vérifiée Is. XXX 22 où le mot אפדה, comme le parallélisme avec צפוי le prouve, désigne le revêtement, le placage en or qui recouvre les images.

Seulement, et ceci introduit dans la question un élément très intéressant, la Bible parle en plusieurs autres endroits d'un éphod qui semble d'une nature absolument différente. Des bijoux et autres objets précieux qu'il avait reçus, en quantité très considérable, comme sa part du butin fait sur les Midianites, Gédéon fit un *éphod* et il le *plaça* ou l'érigea dans sa ville d'Ophra ; et tout Israël se livra à un culte de fornication en l'honneur de cet éphod qui causa la ruine de Gédéon et de sa maison (Jud. VIII 27). Mikha avait pareillement installé dans son sanctuaire un éphod qui est mis sur la même ligne que les images taillées et fondues et les teraphim (Jud. XVII 5, XVIII 14, 17, 18, 20) ; Mikha parlant de l'ensemble de ces objets, volés par les Danites, les appelle *ses dieux* qu'il s'était fabriqués (v. 24). Il est des auteurs, comme König (1) et Poels (2), qui croient pouvoir défendre l'avis que l'éphod de Gédéon et celui de Mikha étaient des ornements sacerdotaux, que la signification propre du mot se trouve donc encore vérifiée en ces passages. Cela nous paraît insoutenable. L'éphod dont il est parlé dans le livre des Juges, est une idole. La chose peut être désagréable à constater, mais il faut accepter le témoignage irrécusable des textes. On ne se représente pas un manteau ou un scapulaire sacerdotal *pesant au moins 1700 sicles d'or*, *érigé* par Gédéon dans sa ville d'Ophra, et *honoré d'un culte idolâtrique !* Quant au contexte où se pré-

(1) *Hauptprobleme* p. 62.
(2) *Hist. crit. du sanctuaire de l'arche* p. 76 ss.

sente la mention de l'éphod Jud. XVII 5, loin qu'il soit favorable à l'interprétation de König, il y fait simplement obstacle aux yeux du lecteur impartial, par l'association de l'éphod aux teraphim (1). Les textes ne nous apprennent rien sur la forme de l'idole à laquelle le nom d'*éphod* était appliqué et l'opinion des critiques, assez nombreux, qui ont prétendu y voir l'image du taureau, est purement arbitraire. Par contre, il n'est pas impossible de se renseigner sur la nature de la superstition qui s'y attachait. Il est remarquable en effet que l'éphod-idole se trouve mis étroitement en rapport avec les *teraphim*. Il en est ainsi Jud. XVII 5, XVIII 14, 17, 18 (τὸ γλυπτὸν καὶ τὸ Ἐφὼδ καὶ τὸ Θεραφὶμ LXX), 20 ; dans ces derniers endroits l'éphod et les teraphim se tiennent constamment, malgré les variations de l'énumération. Il en est encore ainsi *Osée* III 4. Les deux objets doivent avoir été reliés entre eux par une affinité bien accusée. Or il résulte de passages très précis que les teraphim remplissaient un rôle important dans l'art de la divination ; on en trouve la preuve Ezech. XXI 26, Zach. X 2 ; le parallélisme de קסם et תרפים 1 Sam. XV 23 l'atteste également. Nous concluons de ces données que l'éphod-idole était lui aussi appelé à rendre service dans l'investigation superstitieuse des choses futures ou cachées.

A présent se pose la question de savoir d'où l'éphod-idole tirait son nom ? quelle est l'analogie qui le rattache à l'éphod dont étaient revêtus les prêtres de Nob, Samuël, David ? On a dit que le nom pourrait avoir été donné à l'image à raison du revêtement ou du placage en métal dont elle était ornée. Cela ne se conçoit guère. Le nom אפדה signifie l'action de ceindre ou d'envelopper, ou encore l'enveloppe elle-même, notamment le revêtement en métal donné à une image ; le nom אפוד à son tour signifie un vêtement ; mais on ne donne

(1) C'est à tort que le card. Meignan caractérise la conduite de Mikha en ces termes : « ..... Mika voulut en tirer profit : il fabriqua un éphod et se mit à donner des consultations lucratives par l'*urim* et *tummim* » (*L'Ancien Testament ... De Moïse à David* ; p. 442). De l'*urim* et *tummim* il n'est pas question dans cette histoire.

point le nom de placage ou de vêtement à l'*objet revêtu*. Le passage *Is*. XXX 22 prouve que l'idole couverte d'une אפדה continuait à s'appeler p. e. מסכה ; ici comme ailleurs les idoles en général sont désignées par la formule פסיל ומסכה. Il n'y aurait donc pas eu lieu de distinguer du פסל et de la מסכה, le אפוד en tant qu'enrichi d'un revêtement quelconque, comme la chose se fait constamment Jud. XVII-XVIII. Ce n'est point par sa fabrication que *l'éphod*-idole se distinguait des images *taillées* et *fondues* ; sa mention distincte et son nom doivent lui être venus d'un caractère notoire d'un autre genre. La réponse à la question que nous venons de formuler doit donc se trouver ailleurs. Elle est fournie, croyons-nous, de la façon la plus satisfaisante, par l'institution du code sacerdotal, dont nous avons reproduit les termes plus haut. L'éphod que portait le grand prêtre était muni de l'instrument de l'oracle divin ; l'idée de l'oracle, de la consultation de la divinité, s'y était donc naturellement attachée. Ici se trouve le joint entre *l'éphod-vêtement* et l'*éphod-idole divinatoire*. L'éphod du grand prêtre réunissait les deux caractères ; il était à la fois ornement pontifical et instrument de consultation divine. C'est à raison de cette dernière notion que l'usage en fit transporter le nom sur l'instrument idolâtrique et superstitieux de la divination : un *teraphim* d'une richesse exceptionnelle s'appela un *éphod* par analogie avec l'oracle du grand prêtre.

Outre l'éphod de lin des prêtres ordinaires et l'éphod-idole qui est condamné comme objet d'un culte illégitime, l'histoire ancienne d'Israël connaît en effet un troisième éphod, d'un caractère tout à fait spécial. Il est souvent déterminé par l'article האפוד. C'est l'insigne du grand prêtre : « Et Achija fils d'Achitob, frère d'Ikhabod fils de Pinehas fils de Eli, le prêtre de Silo, portait l'éphod » (1 Sam. XIV 4) ; « et Saül dit à Achija : approche l'éphod ! car c'était lui qui portait l'éphod en ce temps-là devant Israël » (ibid. v. 18, LXX). Lorsque Abjathar échappe au massacre de Nob, il a soin d'emporter l'éphod avec lui 1 Sam. XXIII 6 ; c'est par l'éphod dont Abjathar est porteur, que David consulte désormais Jéhova, l. c., vv. 2, 4 ; XXX 7, etc.

Il résulte déjà des passages que nous venons d'indiquer, que l'éphod en question était unique, ou seul de son espèce. Sans doute, celui qui le porte « devant Israël » est appelé *Achija* 1 Sam. XIV 4, 18, à l'époque même, semble-t-il, où le prêtre *Achimelek* en était dépositaire au sanctuaire de Nob. Mais Achija fils d'Achitob, dont la généalogie nous est communiquée 1 Sam. XIV 4, nous est présenté ici et au v. 18 comme seul porteur de l'insigne « devant Israël ». Achimelek fils d'Achitob nous apparaît également comme le chef de l'ordre sacerdotal. Selon toute vraisemblance les deux noms ne désignent pas deux frères, deux personnages distincts. Achimelek est le même que Achija ; le second élément du nom, *melek,* a été remplacé par le nom divin *Ja* dans le document auquel nous devons le récit du chap. XIV. Il y a, comme on le sait, d'autres exemples du même phénomène ; le fils de David Beʿeljada (1 Chron. XIV 7) a son nom changé en Eljada 2 Sam. V 16 ; le fils de Josias, Eliaqîm, eut de son vivant le sien changé en Joïaqîm ; le Tobja de Néh. III 25 etc. est sans doute le même personnage que le Tab'el d'Esdr. IV 7 ; Abiʿalbon (?) de 2 Sam. XXIII 31 répond à Abi'el de 1 Chron. XI 32 (1) ; le nom du roi Abijam (?) 1 R. XIV 31 ss., est Abijahu 2 Chron. XIII 1 ss. etc. L'élément *baʿal* dans les noms propres anciens a été généralement supprimé dans les livres de Samuël comme une cause de scandale ; on a remarqué à ce propos que le ישוי de 1 Sam. XIV 49 doit être lu אשיו, substitué à אשבעל (2) qui dans *Samuël* se présente généralement sous la forme איש־בשת. 'Ischjo pour Ischbaʿal répondrait exactement à Achija pour Achimelek. Les noms composés avec *melek*, et dans lesquels *melek* pouvait être considéré comme élément-sujet ou remplissait réellement cette fonction, purent aussi, à certaines époques, paraître offensants. Déjà avant l'exil ils étaient tombés hors d'usage (3). Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que des

(1) D'après Wellh. le nom primitif aurait été Abibaʿal.

(2) Buchanan Gray *Studies in hebrew proper names.* 1896 p. 121. Comp. le nom Achjo.

(3) id. l. c. p. 119.

noms comme Achimelek aient été soumis, dans l'un ou l'autre cas, à un traitement analogue à celui qu'essuyèrent les noms composés avec *ba'al*.

Ce qui prouve d'ailleurs l'unité de l'éphod-oracle légitime, même abstraction faite de la manière dont il est attribué à Achija-Achimelek, c'est son caractère en quelque sorte national. De même que l'arche était le centre religieux de toutes les tribus, de même l'éphod était l'organe suprême de la manifestation des volontés de Jéhova envers son peuple. Nous avons entendu tout à l'heure que c'est « devant Israël » qu'Achija portait l'éphod. Les récits anciens témoignent que le recours à l'éphod était le privilège exclusif du chef de la nation. Saül et David se le font présenter pour en apprendre les oracles de Jéhova. Jamais il n'est question de son usage au service de simples particuliers (1) Cette observation fournit la clef pour l'intelligence d'un passage intéressant du 1er livre de Samuël. Doëg avait accusé Achimelek, à tort ou à raison, d'avoir consulté Jéhova pour David. Saül fait comparaître devant lui les prêtres de Nob ; il reproche à Achimelek la faveur qu'il a témoignée à son rival, notamment en interrogeant l'oracle à sa demande. Le prêtre ne proteste que contre ce dernier grief, qui, comme sa réponse le montre, renfermait une accusation de lèse-majesté. Il *nie* qu'il ait consulté l'éphod pour David, et fait valoir pour sa justification qu'à ses yeux David ne pouvait avoir aucun titre à ce privilège, puisqu'il était l'ami et le confident du roi : « Qui donc parmi tous vos serviteurs est pareil à David, lui le confident fidèle, le gendre du roi, le chef de vos subordonnés (2), comblé d'honneurs dans votre maison ? Aujourd'hui j'aurais commencé à consulter Dieu pour lui (3) ? *Loin de moi* (un pareil crime) ! *Que le roi ne me charge point, moi et toute la maison de mon père, de cette accusation ! Car votre serviteur ne sait rien de tout cela, ni de léger ni de grave !* »

(1) *Le lieu du culte* p. 12 ss.

(2) Klostermann : *Oberste aller deiner Unterthanerschaft*

(3) L'interrogation n'est pas indiquée par la particule, mais par le ton. Cfr. Wijnkoop-van den Biesen *Hebrew Syntax* 1897. p. 77.

Il est évident qu'Achimelek, par sa question « Aurais-je commencé aujourd'hui à consulter Dieu pour David », ne veut pas donner à entendre qu'il le faisait depuis longtemps ; outre que ce n'eût été là qu'une étrange excuse devant le courroux du roi, la suite montre de la façon la plus manifeste que c'est sur le fond même que le prêtre se défend. Il n'aurait pu protester avec tant d'énergie contre l'idée, qu'il n'aurait commencé que d'aujourd'hui à tenir la conduite qui lui est reprochée ; son discours eût ressemblé à une bravade. Encore une fois, il *nie* qu'il ait produit l'éphod devant David. Et la raison qu'il allègue pour montrer le manque de fondement de l'accusation, prouve que la consultation de l'éphod était réservée au prince : Achimelek n'a pu interroger Dieu pour David, puisque aux yeux de tous David était l'ami, le favori du roi ! Il n'aurait donc pu le faire que s'il lui avait été possible de reconnaître en David le prétendant au trône.

Après le massacre des prêtres de Nob, c'est auprès de David qu'Abjathar cherche un refuge avec l'éphod ; celui-ci se trouve transporté désormais au service de l'adversaire de Saül. Il est vrai que, 1 Sam. XXVIII v. 6, d'après le texte actuel, il est dit que Saül consulta Jéhova et que Jéhova ne lui répondit point, « ni par les songes, *ni par le Urîm*, ni par les prophètes ». Il est des auteurs, tels que Klostermann, qui croient ici à une interpolation. Nous partageons plutôt l'avis, que le narrateur a voulu simplement en ce passage énumérer les différents moyens de consultation qui se présentaient à son esprit, pour insister sur l'idée que le roi réprouvé n'obtenait de réponse d'aucune façon. Au v. 15, Saül, expliquant à l'ombre de Samuël le motif de son recours à un moyen d'information illicite, s'exprime en termes plus exacts : « Dieu m'a abandonné et ne m'écoute plus, *ni par les prophètes ni par les songes* ». Ici il n'est plus question de l'Urîm, qu'il n'était plus au pouvoir de Saül d'interroger.

Deut. XXXIII 8, « l'homme pieux de Jéhova » qui reçoit en partage les *Urîm et Tummîm*, n'est pas Moïse ; ce n'est d'ailleurs pas davantage Aaron. C'est, ainsi que le contexte le

montre au v. 9, le collectif Lévi, traité dans le style figuré de la *Bénédiction* comme un personnage (1). Il serait absurde d'en conclure que les instruments de l'oracle divin se présentent ici comme un insigne appartenant à tous les membres de la tribu de Lévi. Au v. 8 même il est rappelé que *Lévi* fut tenté à Massa, à savoir dans la personne de Moïse ; que Jéhova se disputa avec *Lévi* à Meriba, bien entendu avec Lévi dans la personne de Moïse et d'Aaron. Rien n'empêchait assurément que l'insigne du chef suprême de l'ordre sacerdotal et lévitique fût envisagé de même comme l'apanage de Lévi. Il est inutile d'insister sur des principes d'exégèse aussi élémentaires, que seul le parti-pris peut méconnaître.

Sur la manière dont se faisait la consultation de l'éphod, l'histoire nous donne des renseignements un peu plus amples que la Loi, sans nous permettre toutefois de nous en faire une idée très précise. A prendre au pied de la lettre les passages 1 Sam. XXIII 2, 4 (coll. 6), XXX 8, on dirait que l'oracle répondait par des phrases entières. Mais, comme il résulte de la comparaison avec d'autres endroits, c'est plutôt le commentaire des réponses, ou le résumé de plusieurs réponses successives, que le récit nous y rapporte. Dans le contexte même du ch. XXIII, vv. 11, 12, on voit que l'oracle se bornait à répondre par une affirmation ou une négation à des questions déterminées qu'on lui posait. Le ch. XIV vv. 37 ss. nous l'apprend plus clairement encore. Les LXX représentent ici une leçon plus complète que le texte massorétique (2). Saül demande à Jéhova s'il doit poursuivre les Philistins ; l'oracle ne répond pas. Le roi en conclut que Jéhova est irrité. Pour découvrir la cause de la colère divine, il commence par établir une séparation entre le peuple d'un côté et lui et son fils Jonathan de l'autre. « Et Saül dit : Jéhova Dieu d'Israël, pourquoi n'as-tu point voulu répondre aujourd'hui à ton serviteur ? Si la faute en est à moi ou à mon fils Jonathan, Jéhova Dieu d'Israël,

(1) Voir plus haut, p. 132 s.

(2) Cependant Klosterm. préfère ce dernier. M[illegible] voyez Driver *Hebr. text of Sam.*, [illegible]

donne Urîm (δὸς δήλους) ; si la faute en est dans ton peuple Israël (1), donne Tummîm (δὸς δὴ ὁσιότητα, הבה תמים). Et Jonathan et Saül furent pris ; le peuple sortit (absous). Et Saül dit : décidez entre moi et Jonathan mon fils.... ; et on décida entre lui et son fils Jonathan et Jonathan fut pris ». De ce récit il faut conclure que l'oracle répondait aux questions posées à la manière d'un sort sacré, c'est-à-dire que le « oui » ou le « non » étaient signifiés, suivant une convention préalable, par *Urîm* ou par *Tummim*. Nous disons *à la manière d'un sort* ; c'est à la même idée que se rattache l'expression : הפילו « *jetez* entre moi et mon fils.... » Cependant la formule peut s'entendre au sens moral, dérivé de la notion du sort : faites tomber (le jugement) sur moi ou mon fils, *décidez* entre moi et mon fils (2).

Nous hésitons beaucoup à admettre qu'il s'agisse en réalité d'un sort proprement dit. L'explication d'Ewald, par exemple, qui suppose que la consultation se faisait au moyen de deux petites pierres de couleur différente (Urîm et Tummîm), dont l'une ou l'autre était sortie de la poche où elles étaient renfermées, ne nous satisfait point. Car on ne comprend pas, dans ces conditions, comment l'oracle pouvait s'abstenir de répondre ; c'était là une troisième alternative également possible. La consultation pouvait donner Urîm, elle pouvait donner Tummîm, ou bien ni l'un ni l'autre ; ceci toutefois ne pouvait arriver souvent. Il est plus que probable que par sa nature ou sa forme même, l'instrument était adapté au rôle qu'il avait à remplir. On ne peut donc non plus songer à un dé, dont l'un des côtés aurait représenté *Urîm*, un autre *Tummîm* ; en ce cas, il serait toujours resté, de soi, quatre chances sur six pour le silence. S'il y avait eu trois objets les descriptions ne se seraient pas bornées à en mentionner tout au plus deux. Un

(1) Ici le texte grec lui aussi est en défaut. Cfr. Driver l. c.

(2) Il n'est pas certain d'ailleurs qu'au v. 42 il soit encore question de la consultation de l'oracle. Le *pluriel* הפילו, Βάλλετε ..., και βαλλουσιν ..., semble indiquer que le roi veut confier *sa propre cause* à une ordalie instituée par le peuple lui-même. De là la protestation du peuple (LXX).

peu plus haut dans le même chapitre, au v. 19, nous lisons une parole de Saül à Achija, qui semble supposer que l'appareil sacré devait être soumis à une action continue de la main du prêtre pendant l'opération ; pour mettre fin à la consultation le roi dit au prêtre : « Retire ta main ! ». On pourrait se figurer que Urîm et Tummîm étaient les deux faces d'un objet, ou deux objets, dont le prêtre faisait apparaître l'un ou l'autre par le moyen d'un mécanisme quelconque ; quand aucun des deux ne se montrait, c'est que Jéhova refusait de répondre. Il n'est pas impossible non plus que la tradition rapportée par Josèphe, et d'après laquelle la volonté de Dieu se manifestait par l'éclat qui se produisait dans des pierres précieuses, fût un écho de l'histoire (1). En ce cas Urîm et Tummîm devraient se concevoir comme deux pierres précieuses fixées à l'intérieur du pectoral attaché à l'éphod. Le prêtre devait approcher l'éphod, et tenir le pectoral ouvert devant le prince qui posait les questions auxquelles l'oracle répondait par un phénomène se produisant dans Urîm ou dans Tummîm. Il suffisait que le prêtre retirât la main pour que le pectoral se refermât.

Il résulte des données du 1er livre de Samuël que *le prince* formulait les questions devant l'Ephod qu'il se faisait présenter. Cependant la consultation est attribuée au prêtre ; parce que c'était sur l'intercession du prêtre que Jéhova manifestait ses réponses. 1 Sam. XIV 42 Saül dit au pluriel : *décidez* entre moi et mon fils... S'il est encore question ici du jugement par l'oracle, ce qui ne paraît pas bien sûr, il faudra expliquer le pluriel comme se rapportant moralement au peuple dont le prêtre était le représentant.

L'éphod consulté par Saül et David était un insigne sacerdotal, auquel l'Urîm et Tummîm était étroitement rattaché. Il n'est rien de plus manifeste que cela. Outre les passages allégués plus haut, on trouve la même notion supposée 1 R. II 26, où selon toute probabilité il faut lire אפוד au lieu de ארון

(1) Cfr. Lenormant *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, p. 81 s.

« je ne te mettrai point à mort aujourd'hui, dit Salomon à Abjathar, parce que tu as porté *l'éphod de Dieu* devant David mon père... » (1). Quant à 1 Sam. XXI 10, si אפוד est ici la vraie leçon (2), la parole d'Achimelek se comprendra aisément en ce sens que l'épée de Goliath était déposée derrière (l'endroit ou le meuble réservé à) l'éphod. Ceux qui proclament, sur le ton tranchant qui leur est habituel, mais qui est parfois de nature à produire un effet contraire à celui qu'ils en attendent, que le code sacerdotal « ne sait plus ce que signifie l'éphod et qu'il confond l'éphod zahab avec l'éphod bad, l'idole plaquée avec le vêtement sacerdotal », s'en imposent à eux-mêmes et confondent l'éphod connu dans l'histoire comme insigne du grand prêtre, avec l'éphod-idole condamné par les récits bibliques comme objet d'un culte illicite et superstitieux. Lorsqu'il est dit 1 Sam. II 28, que Jéhova a choisi le père de la maison de Eli « pour monter à son autel.., et *pour porter l'éphod devant lui* », il faudrait être aveuglé par le préjugé pour prétendre qu'il s'agit là d'une *idole plaquée*. Les données du 1er livre de *Samuël*, où nous lisons qu'Achija portait l'éphod en ces temps-là, qu'il portait l'éphod devant Israël, qu'Abjathar se rendit auprès de David en prenant l'éphod avec lui, n'ont rien de commun avec le récit concernant l'éphod de Gédéon. Kuenen n'hésitait pas à affirmer que « l'éphod n'est pas une image ni un symbole, mais le scapulaire sacerdotal » (3) ; sous l'influence des textes de 1 *Sam.*, il allait jusqu'à expliquer dans le même sens l'éphod de Gédéon lui-même et celui de Mikha, qui sont pourtant manifestement des idoles (4). Nous avons vu, plus haut, à la faveur de quelle analogie, l'éphod-idole emprunta son nom à l'éphod du grand prêtre.

Nous croyons qu'il est inutile, après l'exposé qui précède, de montrer l'accord entre la description du code sacerdotal et les données du 1er livre de Samuël. L'histoire suppose ce que

(1) Klostermann, in l.
(2) Vr. notre étude sur *Le lieu du culte* ... p. 34.
(3) *De stam Levi* Theol. tijdschr. VI p. 663.
(4) *Godsd. van Israël* I p. 99 ss.

la Loi formule, à savoir que l'Urîm et Tummîm, l'instrument de l'oracle divin, était enfermé dans un appareil attaché à l'éphod que portait le grand prêtre. D'après Num. XXVII 21 c'est pour Josué, qui se tient devant lui, qu'Eléazar consulte Jéhova par l'Urîm ; de même que d'après 1 *Sam.* c'est pour Saül ou David, qui se font présenter l'éphod, que Achija-Achimelek et Abjathar le consultent.

L'archéologie égyptienne, comme Hommel l'a fait remarquer, confirme la conclusion qui se dégage d'un examen attentif des données bibliques (1).

Après l'exil l'Urîm et Tummîm n'existait plus ; l'enveloppe en était restée comme un simple ornement de parade, l'oracle avait disparu comme l'arche d'alliance, l'autel d'airain, l'onction du grand prêtre, etc. Ce que Josèphe raconte à son sujet (2), peut passer, comme nous le disions plus haut, pour un écho de l'histoire ; mais c'est, dans tous les cas, un écho bien affaibli, absolument déformé et très lointain.

(1) *Altisraëlitische Ueberlieferung* pp. 281 ss.
(2) *Arch.* 3, VIII. 9.

CINQUIÈME SECTION.

La Dotation de la tribu de Lévi.

La tribu de Lévi n'avait point un territoire propre et distinct comme les autres tribus. Ses membres vivaient dispersés dans le pays. La Loi leur avait assuré un séjour garanti et privilégié dans des villes déterminées. Ils pouvaient demeurer au milieu de leurs frères, loin du sanctuaire de Jéhova ; ils pouvaient aussi venir s'engager au service actif du culte (1). Dans tous les cas leur entretien tombait à charge de la nation. La question de la dotation des lévites est très compliquée. Les données relatives à ce sujet sont d'ordinaire conçues en termes généraux qui ne nous permettent point de nous faire une idée précise de l'organisation ; elles sont d'ailleurs éparses dans les divers documents et témoignent, par leur variété, des modifications parfois considérables que le cours du temps apporta, à plus d'un égard, aux institutions règnantes en la matière. Les obligations du peuple à l'égard du clergé concernaient d'abord l'établissement des lévites dans le pays ; ce point était réglé en droit par la loi touchant les villes lévitiques. Elles se rapportaient ensuite à l'entretien des lévites auquel il était pourvu par des contributions de diverse nature, destinées soit aux membres de la tribu qui vivaient dispersés sur le territoire, soit à ceux qui étaient attachés au sanctuaire national pour l'exercice du ministère sacré. Nous tâcherons dans un premier chapitre d'exposer la manière dont furent appliqués, à diverses époques, les principes relatifs aux revenus du clergé. Nous dirons ensuite quelques mots des villes lévitiques.

(1) plus haut, p. 186 s.

I.

Les revenus du clergé.

§ 1. *La dîme.*

Parmi les textes du code sacerdotal qui ont rapport aux revenus du clergé, le ch. XVIII vv. 8 ss. du livre des Nombres occupe une place marquante. Nous y trouvons une énumération, qui, sans être complète, est cependant systématique. Les vv. 8-19 sont consacrés aux droits des prêtres Aäronides vis-à-vis du peuple. Les vv. 21 ss. parlent de la dîme qui doit être livrée directement aux lévites. C'est par la dîme, où la loi plaçait la principale source de subsistance pour les membres de la tribu sacrée, que nous commencerons notre examen.

Comme nous venons de le dire, le règlement du livre des Nombres établit, XVIII 21 ss., que la dîme revient aux fils de Lévi. « C'est leur part pour le ministère dont ils sont chargés au service du tabernacle. Les enfants d'Israël ne s'approcheront plus du tabernacle, de peur qu'ils ne se chargent de péché et qu'ils ne meurent (1). Lévi, lui, fera le service du tabernacle ; les lévites porteront (la responsabilité de) leur faute. Ce sera une loi perpétuelle pour vos générations. Parmi les enfants d'Israël ils n'auront point de part. Mais la dîme que les enfants d'Israël prélèvent pour Jéhova, je l'ai donnée aux lévites en partage ; c'est pourquoi je leur ai dit que parmi les enfants d'Israël ils n'auraient point de part. Et Jéhova dit à Moïse : Tu diras aux lévites : ‘ Quand vous aurez perçu des enfants d'Israël la dîme que je vous ai donnée comme votre part, vous prélèverez sur elle, comme prélèvement de Jéhova, la dîme de la dîme. Et ce prélèvement que vous ferez vous sera compté comme le blé qui vient de l'aire et comme la surabondance qui vient de la cuve. De cette manière vous aussi vous prélèverez le prélèvement de Jéhova sur toutes vos dîmes que vous percevrez des enfants d'Israël et vous

(1) Voir plus haut, p. 146.

donnerez sur la dîme le prélèvement de Jéhova à Aäron le prêtre. Sur tous les dons que vous recevrez, vous prélèverez le prélèvement entier de Jéhova, sur tout ce qu'il y a de meilleur (vous prélèverez) l'offrande sacrée '. Et tu leur diras : ' Quand vous aurez prélevé ce qu'il y a de meilleur de la dîme, celle-ci sera comptée aux lévites comme le produit de l'aire et comme le produit de la cuve. Et vous la mangerez en tout lieu vous et votre maison, car elle est le salaire de votre ministère au service du tabernacle. Et elle ne sera point pour vous une cause de péché quand vous aurez prélevé sur elle ce qu'il y a de meilleur ; et vous ne profanerez et ne souillerez point les offrandes sacrées des enfants d'Israël '».

Nous avons tenu à reproduire tout le passage, afin de permettre au lecteur d'en apprécier la portée. Il est évident que l'auteur insiste avec un soin tout particulier sur l'obligation des lévites de céder aux prêtres la dîme de la dîme ; ils paieront cette contribution dans toute son intégrité et se garderont en s'acquittant de leur dette, de toute fraude, de tout calcul égoïste. Ils partageront avec les fils d'Aäron, même ce qu'il y a de meilleur dans leur revenu ; et alors ces prélèvements leur seront portés en compte comme la part que les Israélites doivent donner aux prêtres sur la récolte de l'aire et du pressoir ; ils rempliront ainsi le devoir qui incombe à tout le monde. Alors aussi ils pourront user des dîmes perçues comme si elles étaient leur récolte à eux.

Au ch. X de Néhémie vv. 38 ss. ces règles sont rappelées ; le v. 40 notamment renferme une allusion à l'équivalence établie entre la dîme de la dîme à payer par les lévites et les redevances auxquelles les fils d'Israël sont tenus à l'égard des prêtres : « ... *Les fils d'Israël* et *les fils de Lévi* apporteront aux magasins le prélèvement du blé, du vin et de l'huile.... » ; pour les fils de Lévi ce prélèvement consiste dans la dîme de la dîme dont il vient d'être question au v. 39. Les engagements formulés en cet endroit du livre de *Néhémie*, s'appuient manifestement sur le texte des *Nombres* que nous avons mis sous les yeux du lecteur. Mais il nous paraît inadmissible que le règlement

renfermé dans ce texte, ait été conçu ou rédigé à l'époque de Néhémie. Les circonstances historiques bien connues nous défendent de lui attribuer cette origine. Le législateur au 5e siècle, n'aurait pas mis tant d'insistance à recommander aux lévites de ne pas frustrer les fils d'Aäron de la part qui leur revenait. C'étaient les lévites eux-mêmes, à cette époque, qui avaient besoin de protection ; c'était leur droit à eux qui devait être affirmé et garanti. Les résolutions de l'assemblée, exposées au ch. X de Néhémie, ne suffirent point à le faire respecter, comme nous l'apprenons au ch. XIII. Nous savons déjà, et nous aurons encore à rappeler tout à l'heure, que dans la suite la situation des lévites ne fit qu'empirer. Il n'était vraiment pas à craindre en ces temps-là que les prêtres se seraient laissés dépouiller par les lévites. Les dispositions de Nombres XVIII 21 ss. respirent un esprit absolument différent de celui qui règnait sous le second temple ; elles doivent être plus anciennes. Nous aurons encore à ce propos à signaler le rapport entre le 1/2 sicle par tête réclamé pour l'érection du tabernacle dans le désert Ex. XXX 11-16 et l'impôt *annuel* pour le temple établi Néh. X 33-34, etc.

Il semble d'après Néh. X 38, eu égard surtout aux circonstances historiques, que les dîmes, à lever par les lévites sous l'inspection d'un prêtre, devaient être livrées directement à Jérusalem par les contribuables (1). Le chap. XVIII des *Nombres* ne dit encore rien de pareil. Au contraire, en proclamant au v. 31, comme simple conséquence de l'institution, que les lévites consommeront les dîmes « en tout lieu » (2), en assimilant les dîmes à des récoltes lévitiques, il suppose que ces provisions seront mises à la disposition des membres de la tribu sacrée dans les endroits mêmes où ils demeurent. Cette organisation répondait du reste, d'une manière générale, aux vues de la loi sur l'établissement des lévites dans le pays. Les dîmes pouvaient être recueillies dans les diverses localités

(1) Vr. nos *Nouvelles études sur la Rest. juive* p. 211 ss. ; et plus loin.

(2) Ce qui est traduit à bon droit par la Vulg. « in omnibus locis vestris ». Cfr. Dillmann-Ryssel *Ex.-Levit.* p. 693.

puisque les lévites étaient répandus sur tous les points du territoire. Il est bien entendu toutefois que des règlements particuliers devaient assurer une répartition équitable des produits entre les ayants droit. Même en théorie et malgré la loi sur les villes lévitiques, les familles qui appartenaient aux différents groupes n'étaient pas censées régulièrement établies à demeure dans les mêmes endroits. D'ailleurs dans les tribus méridionales de Juda, Siméon et Benjamin, les villes en question étaient réservées aux seuls prêtres. La manière dont les dîmes devaient être perçues et distribuées devait nécessairement être déterminée d'après les circonstances spéciales des temps et des lieux.

Le chap. XVIII des *Nombres* s'abstient de spécifier les matières qui étaient sujettes à l'impôt de la dîme. C'étaient avant tout les principaux produits de la terre : le blé, le vin, l'huile. Lév. XXVII 30 ss. nous donne à cet égard des renseignements un peu plus précis : « toute la dîme des produits de la terre, des fruits des arbres, sera à Jéhova ;...... toute la dîme du gros et du menu bétail, de tout ce qui passe sous le bâton, sera consacrée à Jéhova ». La dîme du bétail portait sur les accroissements périodiques des troupeaux. Il n'en est fait mention que dans ce passage du Lévitique. Plusieurs savants croient pouvoir y reconnaître une addition, d'origine très récente, aux revenus du clergé. Les vv. 32 s. auraient été introduits dans le texte après coup. Mais comme Dillmann le fait justement observer (1), il ne se présente, après l'époque de Néhémie et d'Esdras, aucun moment dans l'histoire où les circonstances auraient favorisé une extension des droits sacerdotaux en dehors des limites fixées par la Loi. Les prêtres avaient pu supplanter les lévites dans les bénéfices que la loi accordait à ces derniers ; mais les *sôpherîm* étaient trop peu dévoués au clergé, pour se prêter à la création à son avantage de nouvelles sources de richesse. C'est dans les temps plus anciens, lorsque les troupeaux formaient l'élément principal de

(1) *Ex.-Levit.* p. 694. Voir l'observation de Ryssel, p. 693.

la fortune publique, que se comprend le mieux la dîme du bétail ; à mesure que l'on descend le cours de l'histoire, à mesure que la succession du régime agricole à la vie pastorale des tribus devenait plus complète, l'introduction d'une mesure de ce genre paraît plus invraisemblable (1). Nous trouvons en effet, 1 Sam. VIII 17 la décimation du bétail énumérée, en même temps que celle des moissons et des vendanges (v. 15), parmi les prétentions que le roi, réclamé par les Israélites, s'arrogera sur ses sujets ; plus tard, et notamment après l'exil, il n'en existe plus de traces.

Les textes sacerdotaux ne fixent point d'époque pour le paiement des dîmes. Il est remarquable cependant qu'au ch. XVIII des Nombres, aussi bien qu'au ch. XXVII du Lévitique, il est bien question de *toutes* les dîmes, de *toute* dîme des produits de la terre et des fruits des arbres ; mais jamais des dîmes de *tous* les produits ou de *tous* les fruits.

Nous trouvons une indication précieuse sur l'usage suivi à cet égard dans la pratique, chez Amos IV 4 s. : « Venez à Béthel, s'écrie le prophète, et commettez le péché ! A Gilgal péchez plus encore ! offrez le matin vos sacrifices, *tous les trois ans* (offrez) *vos dîmes !* — consumez en sacrifice de louange du pain fermenté et donnez le signal des offrandes volontaires, annoncez-les !.... ». L'expression que nous avons traduite par les mots « *tous les trois ans* », לשלשת ימים, serait à rendre, suivant la signification propre et habituelle du mot יום : *après trois jours* ou *tous les trois jours*. Généralement les exégètes voient dans cette apostrophe du prophète une sorte d'hyperbole ironique : Amos aurait engagé les Israélites prévaricateurs à multiplier dans leurs sanctuaires idolâtriques les manifestations de leur fausse piété ; c'est en ce sens qu'il faudrait entendre son exhortation à offrir les dîmes tous les trois jours, au lieu de tous les trois ans, comme il est supposé que c'était la coutume. Mais l'ironie, il faut l'avouer, aurait été trop violente pour être spirituelle. Wellhausen (2) est d'avis, au contraire,

(1) l. c. p. 694.
(2) *Die kleinen Propheten* in h. l.

que le passage doit être interprété simplement en ce sens : le discours du prophète se rapporte à quelque solennité annuelle que les Israélites célèbrent dans leurs sanctuaires ; il nous les montre offrant au matin, le lendemain de leur arrivée, les sacrifices habituels ; offrant *le troisième jour* les dîmes, etc. Cette explication n'est pas acceptable. Rien n'indique qu'Amos ait en vue une solennité déterminée, un חג, se prolongeant durant plusieurs jours ; sa polémique est dirigée contre la célébration ordinaire et habituelle du culte. D'ailleurs si la formule לשלשת ימים avait eu pour objet de désigner *le troisième jour* en regard de לבקר (*au matin*) désignant le lendemain de l'arrivée, le prophète aurait employé, pour exprimer cette dernière notion, des termes mieux appropriés, plus précis ; au lieu de dire *au matin*, sans que le contexte mît clairement en lumière qu'il s'agissait d'un jour déterminé, il aurait dit sûrement *le lendemain* למחרת. Le v. 5 prouve qu'en parlant des sacrifices, le prophète n'entendait pas, au v. 4[a], en fixer l'offrande au matin du second jour en opposition avec les cérémonies des jours suivants. Les sacrifices ne pouvaient être en aucun cas limités au lendemain de l'arrivée. L'expression לבקר doit donc se comprendre en un sens indéterminé, général : *tous les matins*. D'où il suit que la formule לשל' ימים dans le sens de *troisième jour*, ne répondrait plus à rien dans le contexte. La portée générale des paroles d'Amos se montre encore dans la circonstance qu'il vise en même temps le culte qui se pratique en divers lieux, à Béthel et à Gilgal (v. 4) ; il veut détourner le peuple, d'une manière absolue, de ces sanctuaires condamnés, ici comme au ch. V v. 5. Dans le premier de ces deux passages parallèles aussi bien que dans le second, c'est la fréquentation quelconque de Béthel et de Gilgal, et non seulement celle qui a lieu à l'occasion des fêtes, qu'il présente comme criminelle. Ainsi la phrase relative aux dîmes, v. 4[b], renferme bien la mention du terme périodique de l'offrande du tribut sacré (1). Nous croyons que le sens véritable en a été

(1) Comp. la version de Wellhausen lui-même *Prolegomena* 1886 p. 159 : « kommt nach Bethel zu sündigen, nach Gilga noch mehr zu sündigen, und

indiqué par Kimchi (1). Le pluriel ימים semble en effet, d'après les exemples nombreux allégués par Gesenius (2), avoir été en usage au sens d'*année*. Le prophète rappelle la coutume suivant laquelle les dîmes étaient livrées de trois en trois ans ; ou plutôt la troisième et la sixième année de chaque période de sept ans.

Le passage d'Amos est intéressant à un autre point de vue encore. Il atteste que dans le royaume du Nord, à l'époque du prophète, les dîmes étaient apportées aux grands sanctuaires. Il ne nous renseigne pas sur l'usage qui en était fait ; mais il est probable que leur destination se trouvait en rapport immédiat avec la célébration du culte, puisque l'offrande en est mise en parallèle, dans le texte en question, avec celle des sacrifices. Il ne serait pas étonnant que dans le royaume de Samarie, l'institution relative aux dîmes eût subi une profonde modification. L'histoire biblique nous apprend qu'au moment du schisme, les lévites, auxquels les dîmes revenaient en droit, ne furent point maintenus par Jéroboam au service du culte. Leurs titres aux revenus traditionnels se trouvèrent par le fait supprimés. Nous verrons qu'à Jérusalem aussi les dîmes ne tardèrent point à perdre en partie leur caractère de revenu alloué aux ministres du culte.

La loi du livre de l'alliance n'en fait pas mention. Elle rappelle aux Israélites l'obligation d'apporter annuellement à la maison de Dieu *les prémices* des fruits de la terre (Ex. XXIII 19). Un peu plus haut (XXII 28) elle inculque, en termes généraux, le devoir de faire offrande de la surabondance (de l'aire) et du jus. Il est des auteurs qui trouvent ici une allusion à la dîme (3) ; l'allusion est loin d'être explicite ou transparente. Les données du livre de l'alliance sont nulles

bringt *jeden Morgen* eure Opfer, *alle drei Tagen* eure Zehnten.... » ; de même ibid. p. 59.

(1) Ap. Gesen. *Thesaurus* p. 586.

(2) l. c.

(3) Ex. XXII 28... ist entschieden (?) der Zehnte gemeint (Maybaum l. c. p. 54).

ou n'ont tout au plus qu'une signification purement négative ; elles ne trahissent pas dans la moindre mesure une situation différente de celle qui est réglée par les lois sacerdotales.

*
* *

Il en est autrement du Deutéronome. Ici il est question des dîmes à plusieurs reprises ; et les principes exposés à leur sujet diffèrent absolument de ce que nous avons lu *Nombres* XVIII 21 ss. Le législateur deutéronomique établit qu'annuellement la dîme, comme d'autres contributions dont nous parlerons plus loin, doit être apportée au lieu choisi par Jéhova afin d'y être consommée dans les festins sacrés, auxquels prendront part à côté des offrants eux-mêmes, leurs fils et leurs filles, leurs serviteurs et leurs servantes, et le lévite qui demeure dans leurs villes (XII 6, 11 ; XIV 22-27). Le lévite est instamment recommandé à la générosité de ses concitoyens (XII 19). Il était loisible à ceux qui demeuraient au loin, de vendre la dîme chez eux et d'en employer le prix, au lieu même du rendez-vous religieux, à l'achat des denrées nécessaires (XIV 24-26). Outre cette dîme annuelle, les textes deutéronomiques mentionnent une dîme triennale qui avait une destination toute différente. Elle devait être déposée dans les localités mêmes des contribuables et affectée sur place à l'entretien des lévites, des étrangers, des orphelins et des veuves (XIV 28-29 ; XXVI 12-13). La comparaison de ces dispositions avec celles des documents sacerdotaux est du plus haut intérêt.

Comme on le sait par des témoignages anciens, le Judaïsme s'attacha d'assez bonne heure à harmoniser les préceptes du Deutéronome relatifs à la dîme avec ceux du livre des Nombres en les combinant les uns avec les autres. La dîme que la loi obligeait à payer aux lévites fut considérée comme une *première* dîme à prélever sur les produits ; celle qui était destinée aux repas sacrés de Jérusalem, ou bien, tous les trois ans, à l'entretien des déshérités, fut la *seconde* dîme (מעשׂר

שׁני). Chez Josèphe (1) la dîme triennale, improprement appelée dîme des pauvres (מעשׂר עני), est même envisagée comme *troisième* dîme. Les LXX (*Deut.* XXVI 12), et la Vulgate (XIV 28) appellent la dîme triennale τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον, *aliam decimam*, la distinguant ainsi, comme dîme supplémentaire, de celle que le Deutéronome prescrit de consommer annuellement au lieu choisi par Jéhova. Bien que le système d'harmonisation des Juifs soit encore en honneur chez plusieurs exégètes, il est certain qu'il est absolument arbitraire et ne repose en aucune façon sur les données de la Loi. Le Deutéronome parle de la dîme en termes absolus sans la distinguer d'une dîme lévitique quelconque ; la manière dont il règle la participation des lévites aux dîmes qui se consomment en famille au lieu choisi par Jéhova et à celles qui sont déposées tous les trois ans dans les diverses localités, prouve qu'il ne songeait point à une dîme spéciale levée préalablement au profit exclusif de la tribu sacrée. Le ch. XVIII des Nombres de son côté, attribue en termes exprès, aux lévites, *toutes* les dîmes en Israël (v. 21). Il n'est donc point douteux que nous nous trouvons ici en présence de situations et de règlements se rapportant à des époques différentes.

Il y a même lieu de douter que la théorie du Talmud ~~sur~~ sur les dîmes multiples ait jamais été en vigueur dans la pratique, au moins d'une manière générale ou très répandue. Des hommes pieux peuvent s'y être conformés ou crus obligés. Mais partout où Josèphe parle, non pas en interprète de la loi, mais comme témoin de l'usage règnant de son temps, il suppose au contraire que les prêtres seuls percevaient les dîmes, à l'exclusion même des lévites.

Les partisans des idées grafiennes sur le développement des institutions de l'Ancien Testament, prétendent que l'usage attesté par le Deutéronome est antérieur aux dispositions du code sacerdotal. Mais la diversité même de la destination assignée aux dîmes dans la loi deutéronomique qui les fait servir tantôt aux repas de fête, tantôt à l'entretien des déshé-

(1) Ant. IV, 8, 22.

rités, témoigne de la façon la plus palpable du caractère secondaire et dérivé des règlements en question. Primitivement les dîmes doivent avoir été affectées à un emploi uniforme. D'ailleurs le nom de *dîme* (מַעֲשֵׂר) ne peut avoir été donné à l'origine qu'à une véritable contribution, à un impôt ; la détermination précise de la quantité ne s'explique point, par la nature des choses, pour les vivres qui devaient servir aux festins sacrés lors des pélerinages au sanctuaire national. On ne comprend même pas que les Israélites aient pu être obligés à consommer, en famille, à l'occasion de leur séjour au lieu choisi par Jéhova, *la dixième partie* de tous les produits de leur terre ; à ce sujet nous dirons un mot tout à l'heure. Le caractère de contribution fixe consacrée à Dieu, qui est inhérent à la notion de la dîme, se trouve beaucoup mieux vérifié dans les dispositions du code sacerdotal que dans celles du Deutéronome. On trouve ce caractère supposé dans les récits de la Genèse ; sans parler de la dîme offerte par Abraham à Melchisedeq (Gen. XIV 20), nous rappelons ici la promesse de Jacob, dans un récit dont l'origine relativement ancienne n'est pas contestée : « Si je reviens en paix à la maison de mon père...., de tout ce que tu m'accorderas je te consacrerai la dîme » (Gen. XXVIII 21 s.). 1 Sam. VIII 15, 17 la dîme est présentée encore comme la matière d'un tribut proprement dit, bien que d'ordre plutôt profane. Le Deutéronome est du reste d'accord avec le code sacerdotal à proclamer la sainteté de la dîme prescrite par la loi (XXVI 13) ; d'autre part, nous le répétons, son caractère de prélèvement consacré à Dieu est plus rigoureusement respecté dans le second que dans le premier.

Il y a plus. La comparaison des données diverses du Deutéronome entre elles, nous apporte ici une lumière précieuse. Le Deutéronome lui-même atteste implicitement l'antériorité de la dîme triennale dont il parle XIV 28, s. XXVI 12 ss. C'est ce dernier passage surtout qui mérite notre attention : « Quand tu auras recueilli la dîme *entière* de tous tes produits en la troisième année, *l'année de la dîme*, tu la don

neras au lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, et ils mangeront *dans tes villes* et se rassasieront. Et tu diras devant Jéhova ton Dieu : J'ai ôté de chez moi ce qui est sanctifié et je l'ai donné au lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve selon tous tes commandements que tu m'as prescrits.... Je n'en ai pas mangé dans mon deuil.... » etc. La troisième année est *l'année de la dîme*, exactement comme nous l'avons entendu chez Amos ; la cession de la dîme en cette année doit être *intégrale ;* elle fait l'objet d'une déclaration solennelle devant Jéhova ; ce sont là manifestement des indices en quelque sorte matériels, que la dîme qui se payait en cette année était la dîme ancienne, proprement dite, qui fit passer le nom, par analogie, à celle dont parlent les ch. XII 6, 11, XIV 22-27.

Comme nous l'avons remarqué, on ne conçoit que difficilement que les Israélites aient été condamnés à manger chaque année, en compagnie de leur famille, la dixième partie de leurs revenus au lieu du sanctuaire, et cela sans compter les victimes des sacrifices pacifiques, les premiers-nés des troupeaux, etc. C'est par extension, dans un sens dérivé, que le nom de *dîme* aura été appliqué aux provisions réservées pour ces occasions solennelles. Il convenait de relever le caractère religieux de tous les éléments de la fête. Il fallait que les Israélites eussent conscience que dans les festins qui se célébraient auprès du sanctuaire national, ils usaient des dons qui leur venaient de Jéhova ; que c'était en l'honneur de Jéhova que se tenaient les panégyries du peuple, que leurs repas étaient de vrais actes du culte. La circonstance même donnait aux aliments un caractère sacré. C'est en vertu de cette signification et de ce caractère, qu'indépendamment de leur quantité précise, les vivres destinés à ces festins, en dehors des prémices et des victimes offertes en sacrifice, purent recevoir par analogie le nom de *dîmes ;* ils étaient, à leur manière, une offrande faite à Dieu. Ce qui aura surtout contribué à introduire dans l'usage cette application secondaire *du nom* de la dîme, c'est qu'elle pouvait servir de stimulant, de motif religieux nouveau pour l'accomplissement du pélerinage au sanctuaire national. Mais la dîme

proprement dite était celle qui était déposée, tous les trois ans, dans les localités ou districts où demeuraient les contribuables. Il est vrai qu'aux ch. XIV 28 s. XXVI 12 s., cette dîme n'est pas exclusivement réservée aux lévites. Il est à remarquer cependant qu'ici le lévite est nommé toujours en premier lieu. C'est à lui que revenait, de par la nature des choses, cette récolte sacrée qu'il fallait préserver avec le plus grand soin contre toute profanation (XXVI 12, 13). Nulle part la sainteté inhérente à la dîme n'est formulée d'une manière plus accentuée que dans ce passage du Deutéronome. La destination religieuse était impliquée dans ce principe. Cependant les lévites n'en restèrent pas ou n'en furent peut-être jamais en réalité, avant l'exil, les seuls bénéficiaires. Les raisons de cette modification d'ordre pratique peuvent avoir été multiples. Peut-être la répartition des produits de la dîme fut-elle trop difficile ou impossible à faire entre les seuls membres de la tribu de Lévi, en raison des conditions irrégulières de leur établissement dans le pays. Les autres éléments de la population dont l'entretien était pareillement à charge de la communauté : l'étranger, l'orphelin, la veuve, leur furent de bonne heure associés dans la jouissance de cette part de Dieu.

* * *

La dîme triennale dans le royaume du Nord, à l'époque d'Amos et probablement déjà depuis une époque plus reculée, était apportée aux sanctuaires ; d'après la loi deutéronomique, comme d'après le principe supposé au livre des Nombres XVIII 21 ss., 30 s., elle devait être livrée par les contribuables dans leur lieu de résidence.

Cependant les usages attestés par le Deutéronome marquèrent la transition entre la théorie du code sacerdotal et un régime nouveau. Le dépôt et la distribution des dîmes dans les diverses localités, avaient occasionné l'extension du privilège des lévites à d'autres clients ; d'où résultait naturellement pour les premiers, outre une infraction à leur droit,

une diminution sensible de revenus. L'habitude qui avait prévalu, peut-être dans une certaine mesure sous l'influence des pratiques déjà en honneur dans le royaume du Nord, d'attribuer le caractère et le nom même de *dîmes* aux provisions que les familles apportaient à Jérusalem pour les festins sacrés, aida à donner aux dîmes proprement dites une nouvelle direction. Les abus des hauts-lieux peuvent avoir à leur manière contribué à ce résultat.

Nous lisons dans le 2e livre des Chroniques XXXI 4 ss. que déjà le roi Ezéchias prit des mesures en vue de faire venir à Jérusalem le produit du tribut sacré, au profit des ministres du culte. Les termes dans lesquels le narrateur expose l'attribution des dîmes aux lévites et aux prêtres, la place que les lévites continuent à occuper comme régisseurs des dépôts publics, la mention des dîmes du bétail qui furent également offertes en cette occasion (v. 6), montrent bien que nous ne sommes pas ici en présence, comme on a cru pouvoir l'affirmer (1), d'une description des usages règnants après Esdras. Comme nous l'avons exposé plus haut, les lévites, avant l'exil, avaient fini par être pratiquement traités sur le même pied que les prêtres ; ici nous voyons le partage se faire également entre les prêtres et les lévites. Le peuple se prêta avec le plus grand zèle à l'innovation dont le pieux roi avait pris l'initiative. La centralisation de la régie des dîmes eut pour effet naturel de modifier au premier moment l'ancienne règle en vertu de laquelle ce tribut devait être livré directement aux lévites, à charge pour ceux-ci d'en céder la dixième partie aux prêtres. La règle en question se rattachait en principe au système des dîmes locales. Les lévites consignés par la Loi en des endroits plus nombreux que les prêtres, avaient été appelés, à raison de cette circonstance, comme bénéficiaires premiers et directs des contributions sacrées qui devaient être livrées sur place. Une fois que les dîmes furent apportées au temple comme les prémices, la faveur témoignée aux lévites par la Loi put être

(1) Wellhausen *Prol.* p. 198. Voir plus haut p. 40, 70.

laissée hors de compte d'autant plus facilement que dans la pratique le système des distributions locales avait amené au partage les étrangers, les veuves et les orphelins. Cependant, peut-être comme un reste de l'ancien privilège, nous voyons aux vv. 12-13 que l'administration des magasins établis par Ezéchias fut confiée à des lévites. Il serait difficile de dire si l'œuvre d'Ezéchias racontée 2 Chron XXXI, eut le caractère d'une institution permanente, auquel cas les dispositions du Deutéronome devraient se rapporter au régime antérieur à ce roi ; ou si elle ne fut qu'une mesure passagère. Il est toujours certain qu'après l'exil le principe de centralisation qui l'avait inspirée continua à faire sentir son influence (1).

*
* *

D'après *Néh.* XII 47 la Loi fut fidèlement appliquée, autant sans doute que les circonstances le permirent, durant les premières années de la Restauration. Cependant les conditions dans lesquelles se trouvait placé le peuple juif, le malaise continuel qui règnait au sein de la communauté rétablie, la misère avec laquelle on avait à lutter, amenèrent bientôt la négligence dans le soin des intérêts du culte et en particulier dans le paiement des dîmes. Le prophète Malachie s'en plaint en termes très vifs (II 8, 10). Nous apprenons ici que toutes les dîmes devaient être portées aux magasins du temple, comme sous le règne d'Ezéchias.

Néhémie s'attacha à réformer les abus. Ce fut le sort des lévites surtout qu'il prit à cœur. Déjà privés, lors de la restauration, du prestige et des avantages qu'ils s'étaient acquis avant l'exil et ramenés au rang qui leur était fixé par la Loi, ils n'avaient cessé depuis ce moment de descendre la pente de la déchéance. Comme la chose était à prévoir, ils furent vic-

(1) Ezéchiël ne mentionne pas la dîme parmi les revenus sacerdotaux, comme il omet encore, p. e., la mention du vin parmi les produits sur lesquels le prince prélève l'impôt (XLV 13-16) etc. En général sur le caractère du rituel d'Ezéchiël, v. plus haut p. 197 ss.

times, plus que les prêtres, des difficultés des temps. Néhémie entreprit d'assurer leur situation matérielle en remettant en vigueur les règlements sur les dîmes. Les mesures prises sous sa direction sont exposées *Néh.* X 38ᵇ-39. Il fut décidé, suivant la loi du ch. XVIII des *Nombres*, que les dîmes seraient recueillies directement par les lévites et que ceux-ci en céderaient la dixième partie aux prêtres.

Il règne dans cette relation une certaine obscurité sur le point de savoir si les dîmes devaient être remises sur place dans les diverses localités, ou si elles seraient apportées à Jérusalem par les contribuables : « ... Nous apporterons, est-il dit au v. 38, pour les prêtres, aux magasins du temple, les prémices de nos pétrins et de nos offrandes (תרומותינו), et des fruits de tout arbre, du vin et de l'huile ; *et la dîme de notre sol pour les lévites*. (39) Et eux, les lévites, fixeront (ou *percevront ?*) les dîmes dans toutes les localités agricoles ; un prêtre, fils d'Aaron, assistera les lévites dans cette opération de la décimation (des récoltes). Et les lévites offriront (ou *amèneront*) la dîme de la dîme au temple, dans les magasins, au dépôt du trésor. (40) Aux magasins les fils d'Israël et les fils de Lévi apporteront le prélèvement du blé, du vin et de l'huile, là où sont les instruments du culte et les prêtres de service et les portiers et les chantres et nous n'abandonnerons pas la maison de notre Dieu ». Le v. 38 énonce, de la part des Israélites, l'engagement d'apporter aux magasins du temple la dîme des produits de leurs champs pour les lévites ; d'autre part, d'après les vv. 39-40, il semblerait que la dîme de la dîme, la part due aux prêtres, devait seule être apportée aux magasins par les lévites. Nous pensons que les termes dans lesquels ces deux derniers versets sont conçus, ont pour objet de caractériser plus vivement l'obligation des lévites comme un tribut à payer aux Aäronides et d'assimiler, d'une manière absolue, la redevance de la dixième partie de la dîme aux redevances des laïques.

Pour garantir les droits des ministres du culte vis-à-vis du peuple, les lévites étaient autorisés à procéder par eux-mêmes à la « décimation » des récoltes ; c'est-à-dire, selon notre avis,

à la détermination du montant à payer par chacun ; pour garantir en même temps les droits des prêtres vis-à-vis des lévites, ceux-ci accompliraient leur mission sous l'inspection d'un prêtre. Du moment que le total des dîmes à livrer par le peuple était fixé, les lévites étaient tenus d'en amener la dixième partie aux magasins sacerdotaux. Il n'est pas supposé, dans ce règlement, que les dîmes lévitiques devaient être perçues et partagées ailleurs ; il est fait abstraction de ce point. Les intérêts des lévites et ceux des prêtres sont envisagés distinctement. Les dépôts affectés aux revenus des lévites étaient distincts de ceux réservés aux fils d'Aaron. Les dîmes amassées à Jérusalem seraient à partager tout d'abord entre les lévites, suivant les droits de chaque famille ; sur la part qui leur revenait les familles lévitiques livreraient ensuite aux magasins des prêtres la dixième partie. En tout état de cause, de quelque manière qu'ils fussent entrés eux-mêmes en possession de ce qui leur était dû, les lévites auraient à livrer aux magasins des prêtres la dixième partie du montant total des dîmes.

Encore une remarque ; les vv. 38 et 40 mettent les dîmes absolument sur la même ligne que les autres redevances sacrées. Il n'y a pas de doute qu'elles ne soient envisagées ici comme une contribution annuelle aussi bien que les prémices. Au ch. XVIII des Nombres, au contraire, malgré la comparaison établie au v. 40 entre l'obligation qui incombe aux lévites vis-à-vis d'Aaron et de ses fils et celle imposée aux laïques, les dîmes sont traitées comme une institution d'un caractère parfaitement distinct.

Les résolutions décrites dans le passage que nous venons d'analyser, furent sans doute exécutées tant que Néhémie resta à Jérusalem (1). Mais à peine le pecha juif fut-il retourné à Suse, que le mal auquel il avait voulu porter remède reprit de plus belle. Les intérêts et les droits des lévites furent méconnus. Lorsque Néhémie arriva la seconde fois en Judée il constata des abus criants ; les lévites ne recevaient pas les parts qui

(1) *Néh.* XII 47.

leur revenaient dans les offrandes, notamment dans les dîmes, que l'on venait déposer à Jérusalem (XIII 5, 10 ss.). Privés de ressources, ceux qui étaient de service dans le temple n'avaient eu d'autre parti à prendre que de se retirer « chacun à son champ ». Une nouvelle commission, composée d'hommes de confiance, fut chargée de l'administration des dépôts du temple et avec une nouvelle ardeur « tout Juda apporta aux magasins la dîme du blé, du vin et de l'huile » (XIII 12). Cependant, en cette matière comme pour la question des mariages mixtes, les efforts répétés du zélé gouverneur n'eurent point de succès durable. La suite de l'histoire nous apprend qu'après Néhémie les infidélités reprirent le dessus. Ce furent sans doute les injustices dont leurs frères à Jérusalem étaient victimes, qui déterminèrent chez les lévites restés à Babylone une abstention complète, lors du second retour de la captivité sous Esdras (*Esdr.* VIII 15).

La tradition juive rapporte que cette attitude servit de prétexte pour consommer le dépouillement des lévites. Plusieurs passages du Talmud attribuent *à Esdras* la mesure par laquelle ils furent exclus de toute participation aux dîmes, désormais réservées aux seuls prêtres ; et le motif de ce châtiment fut, dit-on, le manque d'empressement que les lévites avaient montré à suivre le Sopher au moment de son expédition en Judée (1). En d'autres endroits il est raconté que *le grand prêtre Jochanan* « abolit la confession de la dîme » (2), c'est à dire la déclaration par laquelle les Israélites attestaient le fidèle accomplissement de leur devoir et qui se trouve reproduite *Deut.* XXVI 13 ss. (3). Bartenora et Moïse Maïmonide, dans leurs annotations sur les deux passages de la Mischna que nous venons d'indiquer en marge, rappellent qu'Esdras infligea aux lévites l'exclusion de toute participation aux dîmes ; la confession ajoutent-ils, fut abolie en conséquence, parce qu'elle ne renfermait plus l'expression de la vérité, les Israélites

(1) *Ketuboth* 26a ; *Chullin* 131 b ; *Jebamot* 86 b.
(2) *Sota* IX 10 ; *Ma'aser scheni* V 15.
(3) plus haut p. 394.

ne pouvant plus dire qu'ils avaient donné leurs dîmes aux *lévites*. Le Jochanan dont il s'agit ici est le grand prêtre du commencement du 4e siècle et non pas Jean Hyrcan ou Jochanan père de Matathias (1 Mac. II 2), comme on l'a prétendu. Nos études sur la chronologie de l'époque de Néhémie et d'Esdras, basées sur les données de la Bible, nous ont précisément amené à reconnaître qu'Esdras fut contemporain de Jochanan. L'accord non recherché dans lequel les témoignages de la tradition juive se trouvent avec nos conclusions, sert de confirmation aux unes comme aux autres (1). La collaboration d'Esdras et de Jochanan attestée par le Talmud, l'est également *Esdr*. X 6.

Depuis Esdras les prêtres seuls percevaient les dîmes. C'est l'usage que nous trouvons aussi rapporté, comme le seul en vigueur à son époque, chez Josèphe (2). Là où l'historien juif, de même que la Mischna et Philon, s'expriment autrement, ils parlent en interprètes de la Loi ou se font l'écho de certains récits bibliques anciens. Josèphe raconte aux deux endroits cités de son *Archéologie* qu'à la fin les prêtres inférieurs à leur tour furent dépouillés par les Ἀρχιερεῖς (3) qui faisaient enlever les dîmes de force et réduisaient ainsi leurs collègues à la misère. Nous savons du reste que l'exclusion des lévites n'avait pas eu pour effet une réduction des obligations populaires ; l'Evangile (Matth. XXIII 23, Luc. XI 42) parle au contraire du soin minutieux que l'on mettait à offrir la dîme, même de la menthe, de l'anet et du cumin.

§ 2. *Les premiers-nés et les prémices.*

Nous avons entendu le Deutéronome parler d'une dîme annuelle, d'ordre secondaire, destinée à être consommée dans les festins sacrés au lieu choisi par Jéhova. Les textes deutéronomiques prescrivent le même usage à faire des victi-

(1) Remarquons encore à ce propos que la suppression des מעררים (éveilleurs) attribuée à Jochanan dans la Mischna (*Sota* l. c.), est attribuée à Esdras dans la note de Bartenora.

(2) *Vita*, 12, 15 ; *Ant*. XX, 8, 8 ; 9, 2, etc.

(3) Sur les Ἀρχιερεις, cfr. Schürer II, p. 171 ss.

mes des sacrifices, des offrandes votives et volontaires, des premiers-nés des troupeaux, et des prémices, comprises sans doute sous la formule générale תרומת ידכם (XII 6, 11 s., 17 ; XIV 22 s.). Il faut se garder de prendre ces dispositions trop rigoureusement à la lettre. Au ch. XII v. 27 il est dit, au sujet des sacrifices : « Pour les holocaustes, tu offriras la chair et le sang sur l'autel de Jéhova ton Dieu ; quant à tes sacrifices pacifiques (זבחים), le sang en sera répandu sur l'autel de Jéhova ton Dieu et tu en mangeras la viande toi-même ». Aux termes de ce règlement les prêtres n'auraient eu aucune part aux sacrifices, ce qui serait contraire aux principes solennellement proclamés par le Deutéronome lui-même et aux plus anciennes coutumes attestées par les récits historiques. Pour les *premiers-nés* et les *prémices*, il faudra examiner quelle est la vraie portée des passages indiqués du Deutéronome et dans quel rapport ils se trouvent avec le dispositif sacerdotal.

En principe le Deutéronome établit que *les premiers-nés mâles* des troupeaux appartiennent à Jéhova, qu'ils doivent lui être consacrés ; le premier-né de la vache ne pourra pas être employé au labeur ; le premier-né de la brebis ne peut pas être tondu (XV 19). Si l'animal est sans tache il devra être offert en sacrifice à Jéhova à l'autel du sanctuaire national et les viandes en seront mangées au lieu marqué par le choix divin ; si au contraire il est sujet à un défaut essentiel, il sera immolé et mangé dans les localités de la province (vv. 21 s.). La même règle est exposée avec plus de détails Ex. XIII 11-16 : le premier-né mâle des animaux est à Jéhova ; pour les espèces impures le premier-né doit être remplacé ; le premier-né de l'homme sera racheté, le premier-né des animaux d'espèce pure offert en sacrifice. Ex. XXXIV 19 : « Tout premier-né mâle de tous les animaux, bœufs et brebis, est à moi ; tu remplaceras le premier-né de l'âne par une brebis ou le tueras ; tu rachèteras le premier-né de l'homme ». Quant à Ex. XXII 29, il est tout au moins douteux, à notre avis, qu'il y soit question des premiers-nés des animaux (1).

(1) cfr. notre *Lieu du culte* p. 8 ss. ; et plus haut dans le présent ouvrage, p. 6.

Pour les *prémices* de même, c'est une institution antique en Israël, qu'elles appartiennent à Jéhova. Au chap. XXVI du Deut. vv. 1-10 nous lisons la description des cérémonies à observer dans l'offrande, au sanctuaire, des prémices de tous les produits des champs : c'est la *rêschîth* ou la partie principale (v. 10) des produits de la terre, qui doit être donnée à Dieu et abandonnée au prêtre (v. 4, 10). Ex. XXIII 19 la *reschith* des prémices des produits des champs doit être apportée à la maison de Jéhova le Dieu d'Israël ; ibid. XXII 28 il est rappelé au souvenir du peuple que l'on n'ait point à mettre de retard à l'offrande de « la surabondance et du jus ». Ceci prouve que les prélèvements qui formaient la part de Jéhova ne se réduisaient pas au contenu de la corbeille dont parle le Deut. XXVI 1 ss. Dans la corbeille on déposait une partie de la *reschith* (v. 2) pour représenter, par une cérémonie symbolique, la part faite à Dieu ; celle-ci comprenait en principe la *reschith* tout entière (v. 10). Aussi le Deutéronome rappelle-t-il ailleurs qu'aux trois fêtes solennelles on ne se présentera pas devant Jéhova les mains vides (1), mais que chacun fera suivant la générosité de sa main et suivant la bénédiction que Jéhova lui aura accordée (XVI 16-17). La part de Dieu, outre la dîme, devait être considérable.

Or, dans le Deutéronome comme ailleurs, la disposition fondamentale dans la question des revenus du clergé, c'est que la part de la tribu de Lévi en Israël n'est autre que la part de Jéhova. « Pour les prêtres lévitiques, pour toute la tribu de Lévi, il n'y aura point de part ni de lot en Israël ; ils mangeront les offrandes-à-feu de Jéhova et son lot. Il n'y aura point pour elle de lot propre au milieu de ses frères ; Jéhova lui-même est son lot, comme il le lui a dit » (XVIII 1-2). Aussitôt après, v. 4, nous lisons en particulier que les prêtres lévitiques auront droit à la *reschith* du blé, du vin et de l'huile, ainsi qu'à la *reschith* de la tonte des troupeaux. Un peu plus loin, v. 8, il est stipulé que le membre de la tribu qui viendra

(1) cfr. Ex. XXIII 15, XXXIV 20.

prendre service au sanctuaire, y aura droit à la même part de subsistance que ses frères. Nous avons déjà exposé une application spéciale du principe énoncé, pour ce qui regarde le produit de la dîme triennale, tout en constatant qu'ici le Deutéronome atteste l'extension, en pratique, du privilége des lévites à d'autres déshérités. Le chapitre XXVI vv. 1 ss. et le v. 4 du ch. XVIII du Deutéronome nous mettent en présence de l'application du principe à la *reschith* des fruits de la terre et à celle de la tonte ; ce dernier point n'est pas mentionné ailleurs ; il rappelle l'ancienne dîme du bétail. Suivant l'esprit de la législation deutéronomique, tous les éléments de la part de Dieu devaient pareillement servir à l'entretien des prêtres lévitiques. S'il est vrai que les premiers-nés appartiennent à Jéhova, ils devront contribuer pour leur part à la subsistance du clergé. Le Deutéronome n'expose pas en détail et systématiquement les revenus des prêtres ; il se contente de les indiquer en gros et d'en relever, en quelque sorte, des spécimens, au commencement du ch. XVIII.

Comment donc les textes que nous avons signalés plus haut aux ch. XII et XIV, peuvent-ils présenter les premiers-nés et « tout ce que la main prélève », comme matière des festins sacrés à célébrer au lieu choisi par Jéhova ? En quel sens est-il dit p. e. XII 17 : « Tu ne mangeras pas dans tes villes la dîme... ni *les premiers-nés du gros et du menu bétail*, ni tes dons votifs et volontaires, *ni les offrandes de prélèvement ; mais tu les mangeras devant Jéhova ton Dieu au lieu qu'il aura choisi.....* » ? Au même sens où nous avons lu ch. XII v. 27 : « Pour tes holocaustes, tu offriras le sang et la chair sur l'autel de Jéhova ton Dieu ; *quant à tes sacrifices pacifiques, le sang sera répandu sur l'autel... et tu mangeras les chairs*». L'auteur envisage formellement les choses au point de vue de la participation du peuple. Il est entendu que les premiers-nés du bétail sont à Jéhova et doivent lui être offerts, et il est entendu en conséquence que le prêtre a sa part déterminée de ces victimes ; mais le reste revient à ceux qui les ont amenées et doit être consommé par eux. Il est entendu que les prémices des fruits

de la terre, la *reschith* du blé, du vin et de l'huile appartiennent à Jéhova ; il est entendu en conséquence que ces offrandes de prélèvement sont dues aux prêtres, mais une partie en sera laissée aux offrants pour leurs repas de fête. C'est ainsi que nous lisions, 2 Chron. XXXI, que sur les provisions abondantes que tout Juda avait apportées à Jérusalem, sous le roi Ezéchias, comme tribut payé aux prêtres et aux lévites, des parts étaient faites au peuple lui-même (v. 18). Les Israélites ne pourront pas consommer les réserves sacrées de Jéhova dans leurs villes, mais seulement au lieu du sanctuaire national, parce qu'ils devront venir ici les offrir à Dieu, accomplir les actes religieux avec lesquels ces offrandes sont en rapport, déposer aux mains des prêtres ce qui leur est dû ; ils feront servir ce qui leur sera attribué à eux-mêmes à leurs festins pleins de joie reconnaissante.

*
* *

La législation sacerdotale pose le même principe que le Deutéronome : « Jéhova dit à Aäron : Tu n'auras point de possession en leur terre et il n'y aura point pour toi de part au milieu d'eux ; moi je suis ta part et ta possession au milieu des fils d'Israël » (Nombres XVIII 20). Mais, comme nous l'avons remarqué au début de notre étude sur les revenus du clergé, les conséquences et l'application du principe sont exposées, notamment au ch. XVIII des Nombres, d'une manière plus détaillée et plus formelle que dans le Deutéronome.

Pour *les premiers-nés* du bétail nous lisons dans les textes sacerdotaux, ce que nous avons lu aussi Deut. XV 19 et ailleurs, qu'ils sont à Jéhova et doivent lui être consacrés *Lev.* XXVII 26-27 *Num.* XVIII 15 ss. Ils seront offerts en sacrifice et le sang en sera répandu sur l'autel ; la chair reviendra au prêtre *quant à la poitrine d'agitation et la cuisse droite.* (Num. XVIII 18). On ne peut interpréter autrement la formule : כחזה התנופה וכשוק הימין. Il est absurde de traduire comme le fait Reuss : « Mais leur chair sera pour toi ; *de même que*

la poitrine d'agitation et la cuisse droite » (!). Il n'y a pas ici une comparaison, encore moins une énumération d'un élément nouveau ; mais une simple détermination ; c'est de la poitrine et de la cuisse (?) du premier-né lui-même qu'il s'agit, non pas d'une poitrine d'agitation et d'une cuisse droite d'une autre victime quelconque non désignée dans le texte. Le législateur veut faire entendre que le premier-né doit être offert suivant le rite du sacrifice pacifique ou d'action de grâces : les deux parties indiquées reviennent donc au prêtre, le reste à celui qui a amené la victime. Nous savons par le Deutéronome que ce reste était destiné au repas sacré de l'offrant et de ses convives : le ch. XVIII des Nombres n'en dit rien parce qu'il a pour objet exclusif d'exposer les droits des prêtres.

Les vv. 12-13 du même chapitre parlent des prémices. « Tout le meilleur (litt. *le gras*) de leur huile, et tout le meilleur de leur vin et de leur blé, la *reschith* de ces produits, qu'ils donnent à Jéhova, je te les donne à toi ; les prémices qu'ils offrent à Jéhova, de tout ce qui croît sur leur terre, sera à toi ». Ce sont les mêmes dispositions que celles de Deut. XVIII 4, Ex. XXIII 19. Il n'y a évidemment pas lieu de distinguer, dans le texte des Nombres, la *reschith* et les prémices (*bikkûrîm*), comme des prélèvements différents sur les mêmes matières ; le v. 13 où il est question de « tout ce qui croît sur les champs » renchérit sur le v. 12, qui mentionnait en particulier le blé, l'huile et le vin, par une extension plus grande dans la désignation des produits sujets au tribut sacré.

En cette matière, le lecteur le voit, le Deutéronome a retenu, au fond, les dispositions du code sacerdotal. Celui-ci garde le silence sur les festins populaires qui devaient se tenir au lieu du sanctuaire, à l'occasion des panégyries nationales ; il ne les ignorait pas, car ailleurs il stipule lui-même, p. e., que les viandes du sacrifice d'action de grâces devaient être consommées *le même jour*, celles du sacrifice pacifique *en déans les deux jours* (Lev. VII 15, 17, 18) ; il connaît les réjouissances qui accompagnaient la célébration de la fête des Tabernacles (Lev. XXIII 40 ss.) etc. Mais dans les endroits où il traite des

redevances du peuple et de l'attribution de la part de Jéhova, il les envisage exclusivement au point de vue des droits sacerdotaux. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'en cette matière, comme c'est le cas pour la dîme triennale, la participation des laïques marque dans la législation deutéronomique une dérogation introduite par la coutume aux principes d'ailleurs proclamés par le Deutéronome lui-même.

De même que le Deutéronome renferme une disposition qui lui est propre touchant la *reschith* de la tonte des troupeaux, le livre des Nombres, au ch. XV vv. 17-21, expose à son tour une prescription spéciale sur la *challa*, le gâteau qui représentait les prémices du pétrin et de la farine, après la récolte nouvelle. De ce gâteau il n'est pas explicitement question au ch. XVIII. Peut-être y a-t-il une allusion à cette institution *Osée* IX 4. Le prophète décrit les privations de l'exil auquel Ephraïm se verra condamné : « ils ne feront plus de libations en l'honneur de Jéhova ; ils ne lui adresseront (1) plus leurs sacrifices ! Leur pain sera comme le pain de ceux qui portent le deuil ; tous ceux qui en mangent seront contaminés ! *car leur pain*, bon à assouvir leur faim, *n'entrera pas dans la maison de Jéhova.* » Nowack (2), pour expliquer le passage, rappelle que suivant la loi le deuil pour un mort durait sept jours ; pendant ce temps la maison mortuaire était frappée d'impureté avec tout ce qu'elle renfermait ; le pain qui s'y trouvait, pareillement impur, ne pouvait être introduit dans le temple. Seulement, d'après le contexte, la pensée du prophète n'est point que le pain des bannis ne pourra être offert au temple, *parce que c'est un pain impur;* mais que ce pain sera impur *comme n'ayant pas été présenté au temple.* Les Israélites en exil *se trouveront dans l'impossibilité* de faire leurs libations, d'offrir leurs sacrifices à Jéhova ; ils se trouveront dans l'impossibilité de faire l'offrande de leur pain ; *à cause de cela* ce pain ressemblera au pain de deuil, et tous ceux qui en mangeront seront impurs.

(1) ? יערכו.
(2) *D. Proph. Hosea*, p. 165.

Comme Osée semble ici avoir en vue le pain qui se consomme journellement, il faut croire qu'il songe à une offrande affectant moralement le pain en général. C'est pourquoi nous croyons voir ici une allusion aux prémices du pain nouveau.

* * *

Les obligations du peuple relatives aux premiers-nés des animaux et des prémices, sont rappelées Néh. X 36 ss. Il semble que ce passage distingue nettement entre les *bikkurîm* des fruits de la terre et des arbres, et la *reschith* des mêmes produits. Le v. 36 et le v. 38, séparés l'un de l'autre par la résolution touchant les premiers-nés, parlent, le premier des *bikkûrîm* de tous les arbres, le second de la *reschith*, entre autres de tous les arbres. Nous verrons tout à l'heure que dans tous les cas une distinction de ce genre, encore parfaitement étrangère à la législation sacerdotale (1), fut observée dans les usages et les prescriptions du judaïsme de l'époque subséquente. Le v. 38 relatif à la *reschith* offre une construction assez embrouillée. L'expression ותרומתינו dépend-elle comme génitif du mot ראשית, comme c'est le cas pour les termes entre lesquels elle figure ? C'est difficile à comprendre. Les mots תירוש et יצהר (*vin* et *huile*) ne peuvent être une apposition à כל־עץ ; pourquoi דגן ne figure-t-il pas dans l'énumération comme ailleurs ? Les LXX omettent תרומתינו : καὶ τὴν ἀπαρχὴν σίτων ἡμῶν καὶ τὸν καρπὸν παντὸς ξύλου, οἴνου καὶ ἐλαίου. Le texte primitif n'aurait-il pas porté : .... ראשית עריסתינו ופרי כל עץ ותרומת דגן תירוש ויצהר נביא ? La *teruma*, qui dans les textes législatifs, notamment dans le code sacerdotal, a le sens indéterminé d'offrande en général, ou, d'une manière aussi générale, celui de *prélèvement*, se présente en effet dans les textes des docteurs juifs comme la désignation propre de la *reschith*, c'est à dire de la part de choix qui revenait aux prêtres sur toutes les récoltes.

(1) plus haut, p. 406.

Dans la Mischna, le traité *Bikkurim* expose les sept espèces de produits dont les prémices, ou les *bikkurim*, devaient être solennellement apportés au temple. Ce sont, d'après l'énumération de Deut. VIII 8, le froment, l'orge, les raisins, les figues, les grenades, les olives et le miel. On lit pareillement dans le même traité la description du cortège formé par la foule des offrants qui portaient, dans des corbeilles enguirlandées, ces présents symboliques (1). Quant à la *terûma*, elle était d'une nature bien différente ; ici il s'agissait d'un véritable impôt en nature à payer aux prêtres et non point d'une cérémonie à signification religieuse et morale. La *terûma* s'étendait, non seulement aux sept espèces, mais à tous les fruits des champs et des arbres ; elle comprenait la *reschith* ou « le meilleur » des produits de la terre. D'après les prescriptions formulées dans le traité *Terûmôth*, elle comportait, en moyenne, la cinquantième partie du revenu ; celui qui donnait la quarantième partie se montrait généreux ; qui ne donnait qu'un soixantième était avare. La dîme, dont il a été question plus haut, restait à payer après le prélèvement des *bikkurîm* et de la *teruma*.

Quant à la *Challa*, le traité mischnique qui porte le même nom enseigne que les céréales sujettes à cette obligation étaient le froment, l'orge, l'épeautre, l'avoine (?) et le seigle (?). L'offrande devait être prise non sur la farine, mais sur le pain déjà préparé ; elle comportait pour les particulier 1/24, pour les boulangers 1/48 du total (2).

§ 3. *Les sacrifices et offrandes.*

Revenons à la Loi. L'autel lui-même constituait pour les prêtres une source abondante de revenus. Le chapitre XVIII des *Nombres* v. 9-10, rappelle d'abord, à cet égard, que « les choses très saintes » sont réservées exclusivement aux prêtres, qu'elles doivent être consommées dans le lieu saint, par les seuls membres mâles des familles sacerdotales.

(1) Schürer II p. 197.
(2) Schürer, l. c. p. 200.

Ces « choses très saintes » comprenaient d'abord les viandes des victimes offertes pour le *péché* (ḥaṭath), dans les cas où ce qui restait après les parties consumées sur l'autel ne devait pas être brûlé, et les viandes des victimes offertes pour *la réparation* (?) ('ascham). L'origine ancienne de ces institutions est attestée par un passage du récit de la restauration du temple sous le règne de Joas (2 R. XII 17). Nous lisons ici que les dispositions prises par le roi touchant l'usage à faire des sommes recueillies au temple, stipulaient que l'argent du '*Ascham* et l'argent des *Hata'oth*, ne serait point destiné à l'entretien de la maison de Dieu, *parce qu'il appartenait aux prêtres*. On a prétendu pouvoir conclure de cette donnée que primitivement le hatath et le 'ascham n'étaient point des sacrifices, mais de simples amendes à payer en argent. Cette théorie préconise une évolution à rebours. On ne conçoit guère que, « dans l'intérêt des prêtres », la Loi eût substitué des sacrifices à des amendes en argent. D'après la Loi elle-même, le *ascham* comportait bien souvent des amendes en argent à payer : Lev. V 15-16, XXII 14 (1) ; quant au *haṭath* rappelons-nous que la Loi permettait de remplacer au besoin la chèvre ou la brebis par une paire de tourterelles ou de colombes, ou même par 1/10 d'*épha* de farine (Lev. V 7-10, 11). Il règnait en cette matière une certaine latitude. Comme la victime ou l'offrande pour le péché revenait aux prêtres, l'usage peut s'être facilement introduit, surtout pour ceux qui devaient venir de loin, de la remplacer par une somme d'argent équivalente (2) ; c'était plus expéditif et plus simple. Le nom seul de *hatath*, signifiant proprement le péché, la faute en tant qu'elle constitue l'homme coupable devant Dieu, dit assez clairement que l'offrande à laquelle il était appliqué par métonymie devait être primitivement une offrande expiatoire, purificatrice ; ce caractère convient de soi, non pas à une simple amende, mais à un sacrifice, à un don propitiatoire offert directement à Dieu (Mich. VI 7,

(1) cfr. Dillmann-Ryssel *Ex. Lev.* p. 626.
(2) cfr. *Deut.* XIV 24 s.

1 Sam. III 14 etc.). Le prophète Osée IV 8 fait au sacrifice *hatath* une allusion très claire quand il reproche ironiquement aux prêtres de « manger le péché » du peuple et de chercher dans ses transgressions leur propre intérêt (1).

Il est vrai que le Deutéronome ne mentionne point les sacrifices *hatath* et *ascham*, pas plus au reste qu'il ne parle des amendes. Mais le législateur deutéronomique, dans les passages où il énumère diverses espèces de sacrifices ou d'offrandes, ne le fait que pour décrire, en termes emphatiques, l'ensemble du culte à célébrer au lieu choisi par Jéhova ; les variations que présentent ces énumérations prouvent à l'évidence que tout souci de nomenclature systématique et complète lui était absolument étranger. Ezéchiël par contre nous apporte ici un précieux témoignage. Au ch. XLIII v. 21 le prophète prescrit de brûler en un lieu séparé les restes de la victime offerte pour le péché ; cfr. v. 22 ss. Au ch. XLIV v. 29 il est dit au contraire, en termes généraux, que les prêtres doivent consommer les chairs des victimes offertes comme *hatath* et *ascham*. Or nous trouvons l'explication de cette antinomie apparente dans les principes exposés et appliqués par le code sacerdotal. Ezéchiël ne rappelle pas ces principes ; il les suppose connus ; il les suit tacitement. Les restes de la victime pour le péché, XLIII 21, doivent être brûlés en un lieu séparé, parce que le sang en a été employé à la purification et l'expiation de l'autel. Il n'est pas douteux que les sacrifices *hatath* et *ascham* soient d'institution très ancienne et c'est à bon droit que des auteurs, même partisans de l'évolutionisme grafien, en ont reconnu la preuve dans le témoignage de 2 R. XII 17 (2).

Parmi les choses très saintes était comptée également la *mincha* ou le sacrifice non sanglant. On y offrait soit de la farine fine (*soleth*) avec de l'huile et de l'encens, soit des gâteaux ou des galettes sans levain pareillement trempées

(1) cfr. Nowack *Der Prophet Hosea* p. 68 s.

(2) Maybaum *Entwickel. d. alttest. Priest.* p. 52. — Lire Hommel (*Altisrael. Ueberl.* p. 321 s.) sur la mention du sacrifice pour le *péché* dans une inscription sabéenne.

d'huile. Des offrandes de cette nature accompagnaient généralement les sacrifices d'animaux ; elles pouvaient aussi avoir lieu séparément. Une partie en était brûlée sur l'autel, le reste devait être consommé dans le lieu saint, par les prêtres (1). On a voulu établir l'origine récente de ces dispositions du code sacerdotal en insistant sur le fait qu'avant l'exil la matière de ces offrandes n'était point la *soleth* ou farine fine, mais le *qemah* ou farine plus grossière. Le *qemah* se distinguait en effet de la *soleth* (1 R. V 2, vulg. IV 22). Seulement de l'usage religieux du *qemah* il n'est fait mention que deux fois dans les récits se rapportant aux temps préexiliens ; la première fois dans la description du sacrifice de Gédéon (Jud. VI 19) ; la seconde fois 1 Sam. I 24 à l'occasion du sacrifice des parents de Samuël, et encore convient-il de noter que dans le premier cas il s'agit d'un sacrifice extra-rituel. Il ne reste donc en réalité qu'un passage que l'on puisse alléguer comme preuve de la prétendue divergence de l'usage ancien. Il est plus que probable d'ailleurs que le mot *qemah* s'employait aussi comme terme générique pour signifier la farine en général ; vr. Gen. XVIII 6 où la farine pure est nommée קמח סלת ; *soleth* sert ici de déterminatif. Peut-être faut-il expliquer par cette considération l'emploi du mot קמח dans le code sacerdotal lui-même *Num.* V 15, où il est question de l'offrande à faire par le mari qui veut soumettre à l'épreuve sa femme soupçonnée d'adultère.

Dans le récit de la réforme de Josias 2 R. XXIII 9, il est raconté que les prêtres qui avaient prêté leur ministère au culte des hauts lieux et que le roi avait fait venir à Jérusalem, ne furent point admis, dans le temple, à monter à l'autel ; mais qu'ils prenaient part cependant, au milieu de leurs frères, à la consommation des *maṣṣoth*, c'est à dire aux offrandes de pain non fermenté.

Ezéch. XLIV 29 la *mincha* est énumérée sur la même ligne que les sacrifices *hataṯh* et *ascham* : les prêtres seuls auront le droit d'en manger.

(1) cfr. *Lev.* II, *Num.* XV 1 ss.

Les pains de proposition devaient être eux aussi consommés par les prêtres dans le lieu saint (Lev. XXIV 9). Nous avons déjà vu plus haut que le récit de 1 Sam. XXI, tout en racontant comment Achimelek donna les pains sacrés à David et à ses compagnons, témoigne, par le soin qu'il met à rendre compte de la conduite exceptionnelle du prêtre en cette circonstance, qu'*en droit* les pains enlevés de devant Jéhova n'étaient point destinés à un usage profane (1).

*
* *

Après avoir, aux vv. 9-10, rappelé le droit exclusif des prêtres aux choses très saintes, le ch. XVIII des *Nombres* commence l'exposé des offrandes à la consommation desquelles tous les membres des familles sacerdotales, femmes aussi bien qu'hommes, prendront part, et cela en tout lieu pur. Ce sont des revenus de cette nature que nous avons appris à connaître dans les pages qui précèdent, sous les titres § 1 et § 2.

Il se peut que le v. 11 soit une simple transition ; mais il est plus probable, à notre avis, malgré la généralité des termes, qu'il renferme en même temps une allusion à la part qui revient aux prêtres sur les victimes des sacrifices pacifiques. « Et voici que tout prélèvement de ce qu'ils donnent, à savoir *toutes les offrandes de balancement* des fils d'Israël, je te les donne à toi et à tes fils et tes filles comme droit perpétuel ; quiconque est pur dans ta maison en mangera ». Le Lévitique VII 29 ss. détermine la part qui revient au prêtre sur les victimes pacifiques ; c'est la règle que nous avons vue appliquée aux animaux premiers-nés : « Celui qui offre une victime pacifique à Jéhova présentera son offrande à Jéhova de la victime pacifique ; ses mains présenteront comme offrande-à-feu de Jéhova les parties grasses (2) avec la poitrine de l'animal ; il présentera la poitrine pour qu'elle soit balancée en offrande de balancement devant Jéhova. Le prêtre fera brûler les parties grasses

(1) p. 243 s.
(2) Lev. III 3, 4.

sur l'autel et la poitrine sera à Aaron et à ses fils. Vous donnerez en outre la cuisse (?) droite comme prélèvement au prêtre sur vos victimes pacifiques.... Car la poitrine de balancement et la cuisse de prélèvement, je les ai prises aux enfants d'Israël sur leurs victimes pacifiques et je les ai données à Aaron et à ses fils .... ». — Les autres parties de la victime devaient être consommées par les offrants.

Les griefs que le récit de 1 Sam. II 12 ss. met à charge des fils de Eli, ne semblent point motivés, à première vue, par une institution semblable. « Les fils de Eli étaient des impies, qui ne respectaient point Jéhova ni le droit des prêtres vis-à-vis du peuple. Quand on offrait une victime, le ministre-prêtre venait au moment où l'on faisait cuire la viande, tenant en main une fourchette à trois pointes. Et il plongeait dans la marmite.... et tout ce que la fourchette amenait, le prêtre le prenait pour lui. Ils agissaient ainsi envers tout Israël, envers tous ceux qui venaient à Silo. Et même avant qu'on n'eût fait brûler les parties grasses en l'honneur de Jéhova, le ministre-prêtre venait et disait à celui qui présentait l'offrande : donne-moi de la viande à rôtir pour le prêtre, et je ne te prendrai (1) pas de la viande cuite *mais crue* (?). Et l'homme répondait : qu'on fasse aussitôt brûler les parties grasses et prends ensuite selon ton désir. Mais l'autre insistait : tu me le donneras maintenant, sinon je le prends de force ! Le péché des ministres était donc très grand devant Jéhova ... » etc. Autant il est facile de comprendre l'irrégularité de la conduite du ministre décrite en ce passage, autant il est impossible d'y retrouver la règle précise qui déterminait, suivant le narrateur, le droit des prêtres. Les fils de Eli se rendaient coupables d'une double transgression ; les deux délits sont racontés dans l'ordre de leur gravité, le plus grave en second lieu (גם v. 15). Le premier, constituant une transgression du droit des offrants, consistait dans l'attribution que

(1) LXX ; Vulg. — La 3e personne dans le texte massorétique est un changement occasionné par la mention du prêtre qui précède immédiatement. Nous croyons que cette mention a la valeur d'une formule abstraite et que le ministre parle comme prêtre en son propre nom. Vr. plus haut, p. 141.

se faisait le prêtre, de parties qui ne lui revenaient pas. Il est sousentendu dans l'exposé de ce premier grief que le prêtre avait déjà reçu sa part ; qu'il n'avait aucun titre à réclamer une pièce quelconque des viandes que l'on était déjà en train de préparer pour les convives. Sinon il ne se serait pas borné, en outrepassant son droit, à plonger au hasard sa fourchette dans les marmites ! L'injustice consistait en ce que le prêtre, outre ce qui lui était échu suivant l'usage, élevait des prétentions sur une part des viandes destinées à la consommation des fidèles. Un péché plus grand encore se commettait dans le second cas ; ici c'est le droit de Jéhova qui est violé. Déjà avant qu'on eût déposé sur l'autel les parties grasses de la victime, alors donc qu'elles étaient encore adhérentes, le prêtre voulait déjà se faire remettre une part. En cet endroit le texte massorétique présente une difficulté : « Donne-moi de la viande à rôtir pour le prêtre et je ne te prendrai pas de la viande cuite, *mais crue !* » Ces derniers mots ne s'harmonisent pas avec le contexte. La Vulgate traduit : *non enim* accipiam a te carnem coctam, sed crudam. Seulement dans l'original ce second membre de phrase n'est pas introduit comme l'énoncé d'un motif ou d'une explication de la prétention formulée par le ministre ; il renferme une clause de promesse en retour : ... *et je ne prendrai pas* ... A la place des mots כי־אם חי (*mais crue*) les LXX portent ἐκ τοῦ λέβητος. Il est probable, comme Klostermann le suppose, qu'ils auront lu כיור (1) et que le texte primitif offrait la leçon כיום : « et je ne te prendrai pas de la viande cuite *aujourd'hui.* » Le prêtre exige qu'on lui cède une pièce avant le sacrifice, s'engageant en retour à ne rien réclamer cette fois de ce qui était destiné aux fidèles. On lui répond qu'il faut d'abord que les parties graisseuses soient consumées sur l'autel, qu'ensuite il pourra prendre ce qu'il voudra. La part de Jéhova venait donc sur l'autel toute crue, contrairement à ce que l'on a cru pouvoir conclure de notre récit ; le prêtre ne pouvait prendre la sienne qu'après la céré-

(1) cfr. v. 14.

monie sacrée. Les fils d'Eli ne tenaient point compte de cette règle ; le narrateur veut probablement donner à entendre qu'ils cherchaient à s'approprier même une partie de ce qui était réservé à l'autel. Dans tous les cas leur empressement constituait à lui seul une violation impie de leurs devoirs. — L'auteur de 1 Sam. II ne nous renseigne pas d'une manière positive et précise sur les dispositions qui étaient en vigueur de son temps en cette matière ; mais son récit ne prouve point, d'autre part, que les règles formulées dans le Lévitique lui fussent inconnues.

Les chairs des victimes offertes en *holocauste* (עלה) devaient être consumées entièrement sur l'autel. Cependant ici encore le prêtre prélevait un profit : la peau de l'animal lui revenait, Lev. VII 8.

Le Deutéronome n'entre point dans les mêmes détails que le code sacerdotal touchant les droits des prêtres sur la matière des offrandes et sacrifices. Il rappelle en plus d'un endroit, comme nous l'avons entendu, que les Israélites doivent consommer au lieu choisi par Jéhova, les viandes de leurs victimes. Mais il proclame aussi, en termes généraux, XVIII 1, que les prêtres lévitiques trouveront leur subsistance dans « les offrandes-à-feu » de Jéhova. Il suppose connues d'ailleurs les prescriptions liturgiques sur ce sujet. Nous lisons de même 1 Sam. II 28 cette parole de Jéhova : « .... Je me le suis choisi (l'ancêtre de la maison de Eli) d'entre toutes les tribus d'Israël comme prêtre, pour monter à mon autel, pour m'offrir l'encens, pour porter l'éphod devant moi ; et j'ai donné à la maison de ton père *toutes les offrandes-à-feu* des enfants d'Israël ... ».

* * *

Le v. 3 du ch. XVIII du Deutéronome contient une donnée plus spéciale ; mais qui a été diversement interprétée par les commentateurs. « Voici le droit des prêtres vis-à-vis du peuple, vis-à-vis de ceux qui immolent une victime, que ce soit un bœuf ou une brebis : (celui qui l'immole) donnera au prêtre, le pied droit, les mâchoires, et l'estomac.... » Nous savons que

le Judaïsme rabbinique appliquait cette disposition, non point aux victimes offertes en sacrifice sur l'autel du sanctuaire, mais au bétail abattu pour la consommation ordinaire. Philon (1) et Josèphe (2), ainsi que la Mischna (3), se font l'écho de ce commentaire et paraissent en attester l'application à l'usage. Cet usage n'était-il que le résultat d'un procédé exégétique ayant pour but d'harmoniser entre elles les données apparemment contradictoires du Lévitique et du Deutéronome en les combinant ainsi les unes avec les autres?

Un grand nombre d'auteurs le soutiennent. Nous croyons que c'est à tort et que le législateur avait bien en vue, Deut. XVIII 3, de consacrer, en faveur des prêtres lévitiques, l'antique coutume populaire qui attribuait au prêtre les parties indiquées de chaque animal abattu. La même règle était d'ailleurs à appliquer aux victimes qui s'offraient sur l'autel du sanctuaire. Il semble y avoir une allusion à notre passage, 1 *Sam.* II 12 s. (4). L'exégèse juive n'aurait point dû, à notre avis, en restreindre la portée aux seules victimes abattues pour la consommation ordinaire.

A plus d'une reprise nous avons eu l'occasion d'insister sur le fait très important que chez les Hébreux, l'immolation du bétail eut toujours un caractère sacré. C'est sur ce culte populaire et domestique, remontant à l'époque prémosaïque, que les institutions nationales sont venues se greffer en quelque sorte. Pendant longtemps les autels grossiers sur lesquels devait s'accomplir toute immolation de bétail, et dont il est question Ex. XX 24 ss., subsistèrent à côté de l'autel unique destiné au culte national et officiel. Dans la législation modifiée du Deutéronome, ces autels, qui avaient donné lieu à de graves abus, ne sont plus reconnus (XII 16) ; mais l'effusion du sang du bétail demeura de sa nature un acte religieux, analogue au sacrifice proprement dit (XII 20, 21). Sans doute, même avant

(1) *De prœmiis sacerdotum* § 3.
(2) *Ant.* IV, 4, 4 comp. à III. 9, 2.
(3) *Chullin* X 1.
(4) Driver *Deuteronomy*, p. 215.

le Deutéronome, les prêtres lévitiques n'avaient jamais eu à intervenir d'office dans le culte privé qui se célébra partout durant des siècles, sur les autels de terre ou de pierre brute ; leur ministère trouvait son emploi propre au sanctuaire national. Mais il ne s'ensuit pas tout d'abord qu'il leur fût défendu de présider à l'occasion aux manifestations du culte populaire (1). On conçoit parfaitement, dans tous les cas, qu'à raison du caractère sacré des victimes qui s'immolaient sur la pierre en l'honneur de la divinité, l'usage se soit maintenu, là où les circonstances le permettaient, de faire hommage aux ministres que Jéhova s'était choisis pour son autel, des portions que la tradition populaire attribuait au prêtre. Nous croyons que Deut. XVIII 3 n'est qu'un écho de cette antique tradition. Les termes sont loin d'avoir rien de contraire à l'explication proposée et l'explication à son tour répond parfaitement aux données de l'histoire du culte chez les anciens Hébreux. D'un autre côté nous avons la plus grande peine à admettre que l'exégèse juive se serait arrêtée à cette interprétation dans le seul but d'harmoniser le Deutéronome avec le code sacerdotal. La combinaison aurait pu se faire d'une manière beaucoup plus simple, sans introduire une prescription qui devait être le plus souvent impossible à observer envers les prêtres lévitiques, et qui rappelait un régime depuis longtemps aboli, sous lequel l'immolation du bétail, par son caractère religieux, s'était si bien rapprochée de l'offrande des sacrifices au temple, qu'elle avait fini par donner lieu aux plus graves abus.

Nous disions que l'on aurait pu combiner la disposition de *Deut.* XVIII 3 avec celles du code sacerdotal d une manière beaucoup plus simple que par la promulgation d'un régime touchant l'abatage du bétail en général. La « poitrine de balancement » pouvait et devait être considérée comme revenant au prêtre, non pas du côté du peuple, mais du côté de Jéhova à qui elle était consacrée tout d'abord (2). Quant au

(1) plus haut, p. 310.
(2) Lev. VII 30.

שׂוק droit de la victime, où nous avons reconnu *la cuisse* de l'animal, conformément aux commentaires plus récents, il est à noter, en toute hypothèse sur la valeur propre, assez incertaine, de ce terme, que les LXX le traduisent par le mot βραχίων qui répond très bien au זרע de *Deut.* XVIII 3. Ici d'ailleurs les LXX offrent la même expression. C'est là, comme on le voit, une conciliation d'une tout autre nature, exposée de fait par les traducteurs grecs, quelle que soit d'ailleurs sa valeur au point de vue philologique (1). Quant à Num. VI 19 s., rien n'empêchait qu'on interprètât le passage en ce sens que « le *zeroa*ʿ » du bélier offert par le naziréen était attribué au prêtre, « *suivant* la règle concernant la poitrine de balancement et le שׂוק de prélèvement » (cfr. *Num.* XVIII 18). C'est ainsi d'ailleurs que traduit la Vulgate.

Nous sommes d'avis pour notre part que le rituel du temple, en cette matière, n'a fait qu'imiter les usages du culte populaire plus ancien. Il ne serait du reste pas étonnant qu'il y eût apporté quelque modification.

Ceux qui croiraient devoir s'arrêter à l'idée que le Deutéronome vise exclusivement les sacrifices offerts au sanctuaire, pourront d'autant plus aisément se rallier à l'avis des exégètes qui, dans « les prêtres » mis en scène XVIII 3, reconnaissent les Aäronides distincts des prêtres de second rang. Nous avons exposé cette manière de voir plus haut, p. 181 s.

§ 4 *Les choses consacrées à la divinité.*

On ne peut énumérer, sans restriction, parmi les revenus des prêtres, les choses *consacrées* à Jéhova. Il y a lieu ici

(1) Josèphe (*Ant.* III 9, 2) nomme, sans doute à tort, la κνήμη comme équivalent grec de *schoq*. — Nous avouons ne pas être convaincu que chez les animaux, ce terme-ci s'applique exclusivement au pied de derrière. Les pieds de devant pourraient aussi bien avoir été appelés ainsi à raison de l'analogie plus grande qu'ils présentent avec *la jambe* de l'homme au point de vue de la conformation, bien entendu aux yeux du vulgaire. Le *zeroa*ʿ, de même que le βραχίων, est avant tout chez l'animal la partie du pied de devant *au-dessus du genou*. Le mot *schôq*, par analogie avec *la jambe* de l'homme, peut avoir été employé au même sens.

d'établir une distinction importante, entre la consécration simple et la consécration absolue.

Dans le premier cas il n'y avait point, semble-t-il, de bénéfice direct pour le prêtre. Une personne consacrée par vœu devait être rachetée suivant le tarif exposé *Lev.* XXVII 2-8 ; un animal d'espèce impure devait être vendu au prix fixé par le prêtre ou bien racheté par le propriétaire moyennant une surtaxe d'un cinquième de la valeur ; de même une maison, etc. L'animal d'espèce pure devait être donné en nature. Mais ce n'était point directement aux prêtres, c'était au sanctuaire que ces dons échéaient. Les animaux d'espèce pure étaient selon toute vraisemblance réservés pour les besoins du culte. Et quant à l'argent provenant des actes de rachat ou de vente, il était versé au trésor du temple. Nous en trouvons la preuve 2 R. XII. Au v. 5 « *l'argent des offrandes sacrées* » (כל כסף הקדשים) comprenait sans doute aussi les sommes qui représentaient le produit des vœux de consécration ; or cet argent était destiné au temple ; au v. 17 il n'est fait d'exception que pour l'argent du *ascham* et des *hata'ôth* qui seul est attribué aux prêtres. D'ailleurs, au ch. XXVII du Lévitique, la distinction établie à cet égard entre les deux modes de consécration indiqués tout à l'heure est à elle seule suffisamment claire.

Il est stipulé au v. 28 que tout ce que l'on aura consacré à Jéhova d'une manière absolue par acte de *herem*, ne sera soumis à aucune condition de vente ou de rachat : la personne ou la chose ainsi consacrée appartiendra à Jéhova comme *très sainte*. Or au v. 21 il est supposé que seules les choses ainsi consacrées reviennent au prêtre : celui qui après avoir consacré son champ au sanctuaire, ne le rachète point et le vend malgré cela à un tiers, perdra son droit de rachat et son titre de propriété radicale, de sorte qu'en l'année du jubilé, le champ, au lieu de lui revenir, sera considéré comme chose sainte de Jéhova à l'instar d'un champ *herem*, et par conséquent *passera en possession du prêtre*.

De même au chap. XVIII des *Nombres* v. 14 (Ezéchiël XLIV 29), Jéhova dit à Aäron : « Tout ce qui est consacré par *herem* en Israël, est à toi ».

Il importe de distinguer de cette consécration par *herem* faite à Jéhova, même par les particuliers, la peine du *herem* de justice, ou de l'anathème, prononcée par voie d'autorité, et comportant l'extermination, dans une mesure plus ou moins étendue, des personnes et des biens de ceux qui l'encouraient. C'est de ce *herem* que parle le v. 29 du ch. XXII du Lévitique. Dans les temps postexiliens cette peine de l'anathème était depuis longtemps tombée en désuétude ; elle était remplacée par l'excommunication (*Esdras* X 8, etc.).

§ 5. *Le tribut à payer au sanctuaire.*

Durant les derniers siècles de l'existence de l'état juif, les membres de la communauté étaient soumis à un impôt pour le temple et les besoins du culte. Cette institution a été mise en rapport avec un endroit de l'Exode (XXX 11-16) où Moïse reçoit l'ordre de lever sur tous les Israélites âgés de 20 ans et au-delà, une taxe d'un demi sicle pour le service du tabernacle. Il est impossible que ce passage ait été composé et inséré dans le code à une époque récente, pour servir indirectement de point d'appui à l'impôt annuel et régulier. Il ne s'agit pas dans l'Exode d'un tribut annuel, mais d'une collecte purement occasionnelle, dictée par les circonstances. Une mesure attribuée à Moïse en vue d'assurer force de loi à la taxe annuelle pour le sanctuaire, aurait été infailliblement conçue dans la même forme essentielle que l'institution dont elle aurait dû former le modèle et la base.

Nous avons exposé plus haut les raisons qui nous portent à interpréter dans le sens d'un tribut de capitation à payer pour la restauration du temple, le כסף עובר *l'argent de recensement*, dont il est question dans le récit des travaux accomplis sous le règne de Joas (2 R. XII 5) (1). Le 2 l. des Chroniques XXIV 6, 9 établit un rapprochement explicite entre la contribution réclamée par Joas et l'obligation imposée par Moïse

(1) Voir p. 109 ss.

aux Israélites dans le désert. D'après Wellhausen le langage dont l'auteur se sert n'impliquerait qu'une simple comparaison (1). Schürer estime au contraire qu'à l'endroit indiqué le Chroniste atteste l'étroite relation entre l'impôt annuel existant à son époque et le passage de l'Exode XXX 11-16 (2). Nous pensons que l'interprétation vraie des termes employés par le narrateur, se trouve entre ces deux extrêmes. Lorsque Joas fait recueillir parmi le peuple « l'impôt de Moïse, le serviteur de Jéhova, et de l'assemblée, sur Israël », « l'impôt de Moïse le serviteur de Dieu sur Israël dans le désert », il y a là plus qu'une simple comparaison ; la taxe levée par Moïse dans le désert est envisagée comme une règle à laquelle le peuple doit se conformer ; il y a, dans la manière de désigner la contribution due au temple sous la dénomination d'*impôt de Moïse*, un appel implicite à l'autorité du législateur. D'autre part, c'est évidemment à tort que l'on invoque ici le témoignage de l'auteur des Chroniques pour donner au passage de l'Exode la portée d'une consécration législative de l'impôt annuel. Tout d'abord, cet auteur, comme le premier lecteur venu, devait reconnaître la différence radicale entre la collecte ordonnée par Moïse et l'impôt annuel ; ensuite il présente la mesure même prise par Joas et motivée par le passage de l'Exode, comme exclusivement dictée par les circonstances (v. 7) ! Dans son récit, aussi bien qu'au ch. XXX de l'Exode, c'est par une collecte spécialement ordonnée à cette fin, que la somme nécessaire aux travaux est recueillie (v. 14). L'auteur des Chroniques voit dans l'obligation à laquelle les Israélites furent soumis dans le désert, l'affirmation et la consécration du principe qu'au besoin le peuple lui-même doit directement contribuer soit à l'organisation, soit à la restauration du culte et du matériel qui y est affecté. Ce principe était reconnu avant l'exil aussi bien qu'après, comme le prouvent les relations du livre des Rois sur la part prise par le peuple aux travaux exécutés sous les règnes de Joas et de Josias.

(1) *Prolegomena* p. 205.
(2) *Geschichte* II p. 206.

La première mention du tribut annuel payé par les Juifs pour le temple se trouve *Néh.* X 33. Les membres de la communauté s'engagent à payer annuellement un tiers de sicle. Plus tard, les besoins devenant plus considérables, à la suite peut-être de la perte des subsides que le trésor public fournissait au culte sous les rois persans, ou bien aussi les ressources devenant plus abondantes parmi le peuple, la taxe fut portée à un demi sicle (Mat. XVII 24). Le récit du ch. XXX de l'Exode aura, selon toute probabilité, contribué à la fixation de ce chiffre.

II.

Les villes lévitiques.

L'institution des quarante huit villes lévitiques décrite *Num.* XXXV et *Jos.* XXI, offre à la critique un problème passablement obscur. Un certain nombre d'auteurs n'y voient qu'une création de pure fantaisie, sans aucun but pratique. Il ne sera pas sans intérêt d'écouter les raisons que Wellhausen a fait valoir à l'appui de cette opinion ; nous apprendrons par la même occasion comment, d'après le même savant, les règlements sur les villes lévitiques plaident pour l'origine récente du code sacerdotal (1).

Dans les passages indiqués des livres des *Nombres* et de *Josué*, c'est la propriété même des villes énumérées, d'après Wellhausen, qui est accordée aux membres de la tribu de Lévi. Les dispositions formulées sur ce sujet sont, dit-il, entachées d'impossibilités et de contradictions. Le livre des Nombres XXXV 8, avait stipulé que les villes seraient prises dans les diverses tribus en proportion de leur étendue respective. Malgré cela nous trouvons le partage fait en principe à raison de quatre villes par tribu. Ce qui est plus grave encore, c'est que le carré de deux mille mètres de côté comprenant les pâturages autour de chaque ville, ne se comprend point, au point de vue de l'exécution pratique, dans la région montagneuse de Palestine ;

(1) *Prolegomena* p. 162 ss.

et de plus, dans une clause pareille, la ville elle-même se trouve réduite à un point mathématique (*Num.* l. c. v. 4).

Nulle part, dit-on, dans l'histoire des temps postérieurs à Josué, on ne retrouve la trace des villes lévitiques ; à l'époque des Juges plusieurs d'entre elles étaient encore au pouvoir des Cananéens. Le Deutéronome suppose qu'à l'époque de sa composition, les lévites demeuraient épars parmi le reste de la population, dans les villes ou localités appartenant aux autres tribus et occupées par celles-ci. D'après les témoignages préexiliens Lévi se distinguait des autres tribus, précisément en ce qu'il n'avait pas de lot, pas de territoire en Israël. Il en fut de même, au reste, après l'exil. Les villes lévitiques ne peuvent être en toute hypothèse, qu'une création purement imaginaire ; et l'abstraction est poussée au point que, pour des motifs d'archaïsme, Jérusalem n'est point énumérée parmi les villes lévitiques.

Il n'est pas difficile pourtant de découvrir l'origine de l'étrange conception élaborée dans les documents sacerdotaux. Cette origine s'explique d'abord *par le Deutéronome*. Dans le Deutéronome Lévi commence à former une tribu. Ce n'est qu'à la suite de cette organisation nouvelle que l'on eut à songer à quelque mode d'établissement de Lévi parmi le peuple d'Israël. Et comment arriva-t-on à l'idée des villes lévitiques ? Ces villes ont un lien d'étroite affinité avec les villes de refuge. A l'origine les autels étaient les lieux de refuge pour les coupables ; c'est le Deutéronome qui, en abolissant les autels, les remplaça le premier, au point de vue du privilège de l'immunité, par des villes, sans toutefois désigner ces dernières (XIX). Le code sacerdotal reprit à son compte les villes de refuge ; il en établit six (*Num.* XXXV 6, *Jos.* XX 7, 8). Or toutes les six sont en même temps des villes sacerdotales et lévitiques. Cette observation nous amène à la conjecture que l'institution des villes lévitiques en général, pourrait bien n'avoir été qu'un écho de la tradition touchant les anciens lieux de culte, qui étaient des résidences de collèges sacerdotaux.

Au reste Ezéchiël aura bien en tout cela exercé son influence

Dans sa description idéale de l'Israël renouvelé, le prophète de l'exil groupe la tribu de Lévi dans le voisinage immédiat du sanctuaire. La fiction d'Ezéchiël s'explique aisément par elle-même. Il s'agit de protéger la maison de Dieu contre tout contact profane avec le dehors, etc. Les prescriptions du code sacerdotal sur les villes lévitiques ont gardé le résultat matériel de ces dispositions : à savoir le groupement des lévites ; mais le motif a disparu, le but ne se laisse plus entrevoir ! Les villes lévitiques ne sont qu'une négation, que rien ne justifie, du principe deutéronomique, répété par le législateur sacerdotal lui-même à titre de donnée traditionnelle, seule conforme d'ailleurs à la réalité, que *la tribu de Lévi n'a point de part, point de territoire propre en Israël.* Le rapprochement avec Ezéchiël rendra compte aussi de la circonstance que les villes des prêtres aäronides sont toutes marquées dans les tribus de Juda et de Benjamin. C'est bien Jérusalem et son temple qui ont inspiré cette disposition.

*
* *

Personne ne niera que les considérations que nous venons d'entendre soient très ingénieuses. Elles nous sont présentées comme des conjectures ; et dans les cas difficiles il est permis d'en faire. Cependant il ne faut jamais les multiplier sans nécessité. L'imagination est bonne, mais l'abus est mauvais. L'une des deux explications combinées par Wellhausen rend l'autre entièrement superflue. Admettons que la place faite à la tribu lévitique dans le plan d'Ezéchiël, s'explique d'elle seule. On pourrait se demander à la rigueur, remarquons-le en passant, si Ezéchiël ne se serait pas réglé sur la description du camp des Israélites dans le désert ? Il est par trop manifeste que la division et le partage du territoire tels qu'ils sont présentés au ch. XLVIII du prophète, ne s'inspirent guère des exigences de la pratique, qu'ils ont un caractère très prononcé de vision idéale ; et comme « nulle fantaisie n'est de la fantaisie pure » (1),

(1) Wellhausen *Prolegomena* p. 165.

il faudra aussi trouver les éléments qui sont à la base de la vision d'Ezéchiël. Les tentes de la tribu de Lévi rangées autour du tabernacle se comprennent d'elles-mêmes dans le camp décrit par le code sacerdotal ; on pourrait douter que les lévites, privés de territoire (Ezech. XLIV 28) et néanmoins groupés sur un territoire commun, dans les conditions décrites Ezech. XLVIII, se comprennent d'eux-mêmes avec une égale facilité. Un camp se conçoit assez bien à la façon d'un échiquier ; mais pas le pays de Canaän ! Ne nous arrêtons pas à cela. Il est certain en effet qu'Ezéchiël a ici en vue de protéger contre toute profanation la sainteté du temple ; et dans le domaine de l'idéal, le moyen est approprié à la fin.

Nous pensons que les quarante huit villes lévitiques s'expliquent par elles-mêmes, au moins aussi bien que le territoire réservé dans le voisinage du temple chez Ezéchiël ; et nous n'avons, pour nous en convaincre, qu'à relire l'exposé de Wellhausen. Lévi était, à l'époque où fut composé le code sacerdotal, une véritable tribu. Dès lors il fallait pourvoir au mode spécial de son établissement dans le pays ; il fallait bien qu'il y eut un certain groupement des familles lévitiques et rien n'empêchait que la Loi traçât un plan, une règle à cet égard. Le mode choisi, à savoir l'attribution d'un droit de séjour dans des villes déterminées, éparses sur toute l'étendue du pays, convenait parfaitement au rôle que la tribu en question était appelée à remplir. Ses membres répandus partout, étaient ou devaient être, par leurs attaches avec le sanctuaire national et par leur enseignement, le ciment de l'unité religieuse d'Israël. En un mot, du moment que les lévites formaient une tribu, que cette tribu n'avait pas un territoire distinct, il fallait de toute nécessité la répartir parmi les autres. On n'a besoin en aucune façon de recourir à Ezéchiël pour expliquer l'institution des quarante huit villes lévitiques. Le fait même que le motif qui préside à la disposition du plan d'Ezéchiël, n'apparait point dans les mesures prises par la législation sacerdotale, nous conseille de ne point faire dépendre celles-ci de celle-là.

Wellhausen l'admet : du moment que Lévi était une tribu, il

était naturel que l'on attribuât à ses membres tout au moins un lieu de séjour. Il ajoute que la formation de la tribu lévitique commence dans le Deutéronome, qu'elle s'achève dans le code sacerdotal. Mais à quel signe, à quel indice reconnaît-on que dans le Deutéronome la formation de la tribu de Lévi en est à ses débuts ? Il est supposé partout dans le Deutéronome que Lévi est une tribu au même sens et au même titre que les autres ; cela est notamment impliqué dans « le principe deutéronomique » de l'exclusion de Lévi de toute part en Israël parmi les autres tribus. Nous avons vu plus haut qu'il en est de même dans la Bénédiction de Moïse. Bien plus, nous avons constaté qu'il est impossible de rendre compte de la genèse de la tribu lévitique sans lui donner dès l'origine une place parmi les tribus d'Israël. On doit donc dès l'origine avoir songé à l'organisation de son habitat.

Mais alors comment justifier la formule traditionnelle que Lévi n'a point de part en Israël ? Nous le répétons : Wellhausen aurait dû s'apercevoir que cette formule *suppose* les lévites constitués en véritable tribu, puisque c'est en opposition avec les autres tribus comme telles, que cette situation est établie pour les lévites. Le principe en question n'est nullement opposé à une organisation quelconque de l'établissement de la tribu de Lévi ; il est opposé seulement à l'octroi d'un territoire *distinct*, où Lévi, comme tribu, aurait eu politiquement une constitution propre à l'instar des autres tribus. Que l'on ne perde point de vue le fait sur lequel nous avons déjà eu à fixer l'attention. Jusqu'à l'époque des rois, la seule organisation politique établie, permanente, était celle des tribus. L'autonomie relative des tribus les supposait naturellement groupées en autant de territoires distincts. Chaque tribu avait son territoire comme elle avait ses « princes » et ses « Anciens ». *Lévi n'eut point de part en Israël* ; c'est à dire qu'il ne fut point constitué en *groupe territorial* comme les autres. Ses membres furent dispersés parmi les clans confédérés. Les villes lévitiques ne peuvent être évidemment considérées comme *un territoire* assigné à la tribu de Lévi ; elles faisaient parties du territoire

des diverses tribus où elles étaient situées. Aussi ne sont-elles point attribuées à *Lévi* comme tribu ; elles sont données *aux lévites*, respectivement à telles et telles familles *pour y demeurer* (Num. XXXV 3, *Jos*. XXI 2).

Wellhausen soutient que les villes étaient, d'après la Loi, la propriété de la tribu de Lévi ; Dillmann prétend au contraire qu'il n'est question que d'un simple droit d'habitation (1). Nous croyons que cette dernière opinion répond le mieux aux vues de la Loi, bien qu'il faille s'entendre sur la portée de ce droit d'habitation. *La tribu de Lévi* n'est jamais présentée, nous le répétons, comme investie d'une souveraineté ou d'un titre de possession quelconque sur les villes en question ; celles-ci ne sont point appelées les villes de Lévi, mais des lévites. Les familles lévitiques appelées à s'y fixer, ne pouvaient être comptées, politiquement, que comme établies au sein des tribus au territoire desquelles leurs villes appartenaient (Jos. XXI 41). Au reste, d'après la théorie de la Loi, le souverain domaine sur le sol même du pays de Canaän, n'appartenait qu'à Jéhova ; c'est pourquoi la terre ne peut pas être vendue à perpétuité (Lév. XXV 23). La concession des diverses divisions du pays aux tribus israélites n'avait point pour objet, au sens de la Loi, de leur accorder la propriété absolue du sol, mais de les mettre en possession d'un territoire en vue de l'administration, du développement et de la défense de leurs intérêts respectifs. Nulle division du pays ne fut, même à ce titre, accordée à Lévi ; son état de dispersion était incompatible avec le seul but que pouvait avoir une concession de territoire proprement dit en Israël ; c'est pourquoi il est dit que Lévi n'eut point de part parmi ses frères. Il s'en faut donc que Lévi eût *la propriété des villes* désignées comme lieu d'habitation pour ses membres ! Cependant l'exclusion du partage du territoire, appliquée à Lévi comme tribu, n'entraînait pas l'incapacité pour ses membres de posséder des immeubles. Il est supposé que dans leurs villes les lévites possèdent des maisons (Lév. XXV 32 ss.).

(1) *Num. Deut. Jos.* p. 215.

Ces maisons, venant à être aliénées, pourront toujours être rachetées ; sinon elle reviendront à leurs anciens propriétaires lévites en l'année du jubilé. Les pâturages concédés aux lévites dans le voisinage de leurs villes, ne pourront jamais être aliénés ; ils ont une affectation spéciale d'ordre public. Ces privilèges tendent à nous faire envisager les immeubles possédés par les lévites dans leurs villes, comme soumis au souverain domaine de Jéhova, au même titre que le sol dans le reste du pays. Deut. XVIII 8, un passage dont le sens précis est d'ailleurs difficile à déterminer (1), suppose pareillement que les familles lévitiques établies en différents endroits, y possédaient des biens-fonds. Les dispositions de Lév. XXV 32 s., relatives aux maisons des lévites, impliquent la possibilité de leur acquisition temporaire par des laïques. Les membres de la tribu sacrée ne sont donc point censés les seuls occupants des villes lévitiques.

Quant au mode d'établissement des lévites dans les villes de leur habitat, la seule hypothèse qui nous semble répondre aux données de la Loi, serait de supposer que dans les localités en question il serait réservé aux lévites des quartiers plus ou moins étendus suivant les ressources d'un côté et les besoins de l'autre. Les familles désignées auraient eu le droit de fixer là leur demeure. Les maisons qui leur étaient échues à chacune devaient rester en leur possession sans aliénation définitive possible. Il n'est d'ailleurs jamais stipulé que les lévites seraient obligés d'habiter dans ces villes. Des raisons particulières ne pouvaient manquer, à supposer même que la situation générale se prêtât à l'exécution de la Loi, de leur faire préférer en bien des occasions un autre séjour. Ces considérations, même

(1) Nous ne croyons pas qu'il s'agit en ce passage du produit des biens vendus par le lévite qui vient à Jérusalem (Curtiss). Il faut lire avec Dillm. et d'autres לבד ממכרי au lieu de ממכריו ; le sens est, croyons-nous : « ils mangeront des parts égales sans que le nouveau venu puisse être soumis à une mesure d'exception, à une diminution de traitement, du chef de ses biens patrimoniaux ». Le législateur veut assurer la faculté du service au temple pour tous les lévites *sans* les obliger à vendre leurs biens au préalable. Ainsi ils gardaient en même temps la liberté entière de rentrer chez eux plus tard.

abstraction faite des conditions réelles et historiques dans lesquelles les principes durent être appliqués, suffisent à elles seules à expliquer la terminologie du Deutéronome qui considère les lévites comme des hôtes ou des colons établis dans « les portes » ou les villes d'Israël.

La conjecture qui voit dans les villes lévitiques une institution substituée, en pure théorie d'ailleurs, aux anciens lieux de culte desservis par les prêtres, s'appuie sur des rapprochements aussi futiles que recherchés. Les six villes de refuge, dit-on, figurent au nombre des villes lévitiques ; or précisément les villes de refuge avaient hérité du privilège de l'immunité pour les meurtriers involontaires, attaché auparavant aux autels. C'est peu convaincant. Remarquons à ce propos que les villes de refuge ne remplacent point l'autel, ni dans le Deutéronome ni ailleurs. Le privilège de l'autel du sanctuaire national, seul en vue dans les passages où il est question du droit d'immunité, est supposé à côté des villes de refuge (Ex. XXI 13, 14) (1) ; mais il était insuffisant pour le but que l'on voulait atteindre par ces dernières (Deut. XIX 6). Il est évident que l'immunité attachée au séjour dans une ville était bien plus précieuse et plus efficace pour le meurtrier involontaire, que le même droit attaché à la présence auprès de l'autel. Les deux dispositions ont une portée et un caractère absolument différents et sont inspirées par des motifs d'ordre très divers. Les villes de refuge sont instituées dans un but humanitaire ; c'est au contraire par respect pour l'autel lui-même que celui-ci est considéré comme lieu de refuge. Notons en outre qu'au point de vue du Deutéronome, il est de soi invraisemblable que l'institution des villes de refuge eût été réalisée au profit des anciens lieux de culte. A tous égards il semble plus rationnel d'admettre que le privilège en question aura été accordé par le législateur à des villes qui avaient des titres réels à cette distinction. Le législateur du code sacerdotal ne pouvait compter comme titre de de recommandation le fait que telle ville avait été le siége d'un

(1) cfr. *Le lieu du culte* p. 17 s.

culte idolâtrique ou schismatique. On conçoit au contraire très aisément que le privilège ait été accordé de préférence à des villes assignées aux lévites (Num. XXXV).

On comprendrait de même sans aucune peine que certaines villes lévitiques fussent devenues des centres religieux. Ce qu'on ne comprend guère, c'est que le code sacerdotal eût jugé bon de consacrer le souvenir et le prestige des anciennes *bâmôth* en règlant sur les traditions qui en étaient restées son institution des villes lévitiques. Il est vrai que nous sommes invités à ne reconnaître cette influence sur les procédés du législateur sacerdotal, qu'à « l'écho d'une réminiscence vague, qu'autrefois il y avait eu en Israël de multiples lieux sacrés et siéges de collèges sacerdotaux ». Mais en fait, on avait touchant les anciennes *bâmôth* beaucoup mieux que de vagues réminiscences. Nous demandons si oui ou non, le législateur a voulu, dans l'institution des villes lévitiques, prendre comme règle ou subir comme motif, les anciens lieux de culte ? Si non, que peut prouver en faveur du système préconisé la coïncidence de certaines villes lévitiques avec d'anciens lieux sacrés ? Ne faudra-t-il pas rendre compte en sens inverse de ce rapport, si rapport il y a ? On sera obligé, tout au moins, de nous donner d'autres preuves de la théorie. Si oui, pourquoi les centres religieux les plus fameux ne figurent-il pas dans la liste des villes lévitiques ? Béthel, Dan, Beerseba, etc. et surtout Jérusalem, auraient dû se présenter au premier rang. Il ne suffit pas de dire, pour les premières, qu'elles furent omises intentionnellement, à cause de leur renommée fâcheuse. Si « l'écho des vagues réminiscences » touchant les anciennes *bâmôth* en général, n'était pas pour notre législateur une raison de les négliger toutes, s'il ne l'empêchait pas d'en investir quelques unes en particulier du privilège de l'immunité, au point qu'on peut lui attribuer le dessein d'avoir voulu transformer, dans l'ensemble, les anciens lieux de culte en villes lévitiques, il faudra pour être conséquent lui attribuer comme premier souci le choix des plus célèbres. Quant à Jérusalem, les visées d'archaïsme auxquelles on attribue son omission, ne devaient

pas plus empêcher la Loi de lui accorder une mention, que par exemple à Sichem. Pourquoi la ville de Silo n'est-elle pas nommée ?

*
* *

D'après *Num.* XXXV 8 la part à céder par les différentes tribus pour la constitution de l'habitat de la tribu sacrée, serait fixée en proportion de l'importance de leur territoire. Malgré cela nous trouvons, *Jos.* XXI, que les villes lévitiques sont assez uniformément réparties à raison de quatre villes par tribu. Il faudrait en conclure que la précaution prise au premier endroit ne fut point observée dans le dispositif exécutoire. Nous hésitons toutefois à nous rallier à cette manière de voir qui est celle de Dillmann. Il est à remarquer qu'au ch. XXXV du livre des Nombres lui-même, il est bien entendu qu'il y aura 48 villes lévitiques. Or ce chiffre implique déjà par lui-même le principe de la distribution des villes lévitiques à raison de quatre par tribu. Le v. 8 ne dit pas, à la rigueur, que le *nombre* des villes à céder aux lévites par chaque tribu sera proportionné à l'étendue de son territoire : « Quant aux villes que vous donnerez de la possession des fils d'Israël, de la (tribu) grande vous donnerez beaucoup et de la (tribu) petite vous donnerez peu ; chacun en proportion de son lot donnera (une part) de ses villes aux lévites ». Cette formule générale pourrait s'entendre aussi de l'importance plus ou moins considérable des villes à céder, de la place plus ou moins grande laissée aux lévites dans les mêmes villes.

Les mesures indiquées Num. XXXV 4-5 pour les pâturages concédés aux lévites dans la banlieue de leurs villes, doivent se comprendre en ce sens : on commencera par mesurer « depuis le mur de la ville vers le dehors, tout autour » c'est-à-dire dans la direction des quatre points cardinaux, une ligne de mille coudées ; c'est une des dimensions des quatre pâturages qui seront aménagés de chaque côté de la ville. Puis, hors de la ville, à l'est, au sud, au couchant et au nord, on mesurera dans le sens perpendiculaire à la première dimension,

deux mille coudées, — qui représentent l'autre dimension. Les quatre terrains rectangulaires ainsi déterminés seraient affectés aux troupeaux des lévites. Quant à la manière dont les mesures devaient être exécutées dans la contrée montagneuse de la Palestine, le législateur savait sans doute comment on s'y prenait d'ordinaire. Il est d'ailleurs permis de croire qu'il ne donne ces chiffres que comme indications approximatives.

L'histoire n'offre que très peu d'éléments pour l'étude de l'institution des villes lévitiques. Le chapitre XXI du livre de *Josué* fait remonter au successeur de Moïse la distribution des familles sacerdotales et lévitiques parmi les quarante huit villes désignées. Moïse est le législateur ; Josué le conquérant. Toute l'histoire de la conquête et par conséquent celle de l'établissement des tribus dans leurs territoires respectifs, celle du partage du pays conquis, se concrétisent et se résument dans l'histoire de Josué. La désignation et la concession effectives des villes destinées à l'établissement des lévites, n'étant que le couronnement de l'œuvre du partage, lui sont également attribuées. On fait remarquer à ce propos que certaines de ces villes, p. e. Sichem, restèrent encore longtemps au pouvoir des Cananéens. Il est d'autres considérations qui prouvent à l'évidence que les membres de la tribu de Lévi ne purent point occuper, dès l'époque de Josué, et de la manière décrite au ch. XXI, les quarante huit villes énumérées en ce tableau. Comment les fils d'Aäron auraient-ils fait pour s'établir dans treize villes, alors qu'on n'en n'était qu'à la première génération représentée par Eléazar, Ithamar et leurs familles ? Les colonies de lévites ne se seront organisées que progressivement et lentement parmi les autres tribus. Peut-être pourrait-on attribuer à David, le grand protecteur du culte national et de la tribu sacrée, l'initiative des mesures d'ordre officielles à cet égard. Ainsi s'expliquerait le fait que les Aäronides sont tous groupés dans les villes des tribus du sud, Juda, Siméon et Benjamin. Quoi qu'il en soit, cette organisation ne put être maintenue dans la suite, pour toute l'étendue de l'ancien royaume ; depuis le schisme des tribus du Nord, sous le suc-

cesseur de Salomon, l'institution des villes lévitiques n'avait plus d'application possible que dans le royaume de Jérusalem.

Au reste dans les tribus du Sud nous en trouvons des traces ou des indices précurseurs, dès avant l'époque de David. A *Bethsémes*, une ville assignée aux Aaronides par le tableau de Jos. XXI, nous rencontrons déjà des lévites 1 Sam. VI 13, 15. Nob est appelée en termes explicites « ville des prêtres » 1 Sam. XXII 19 ; nous savons que le sanctuaire de Nob était « la grande bama » de *Gibéon* (1 R. III 4), une des villes sacerdotales de Benjamin dans la liste de Josué. A la fin du livre de Josué nous lisons une notice sur la sépulture d'Eléazar « à la *Gibea* de Pinehas son fils » qui lui avait été donnée sur la montagne d'Ephraïm ; la montagne d'Ephraïm est située sur la frontière de Benjamin (1) ; c'est là que se trouvaient les villes de *Gibéon*, Qiriath-Jearîm, etc. Cette contrée d'Ephraïm ou d'Ephrata se présente ailleurs encore comme un rendez-vous de lévites ; c'est de là que le père de Samuël était originaire (1 Sam. I 1) ; le lévite dont l'aventure donna lieu à la guerre des tribus coalisées contre Benjamin demeurait là lui aussi (Jud. XIX 1). Plus tard la ville d'*Anathoth* en Benjamin est mentionnée comme résidence de familles sacerdotales 1 R. II 26, Jer. I 1. On a voulu retrouver pareillement le nom de la ville sacerdotale de *Jether* dans la mention de Ira le Jetherite 2 Sam. XXIII 38 (coll. 2 *Sam.* XX 26) et celui de *Geth-Rimmon* (Dan) dans la patrie d'Obed-Edom *de Gath ;* mais ces identifications sont pour le moins très incertaines (2).

La maigreur de ces données tient en partie à la nature même de l'institution. Les lévites n'étaient pas les seuls occupants des villes qui leur étaient données comme lieux de résidence ; cette destination n'affectait les localités en question que d'une manière accidentelle. D'ailleurs en fait, les circonstances empêchèrent l'exécution de la loi dans les termes où elle était conçue ; l'organisation décrite au ch. XXI du livre de Josué doit, à notre avis, être antérieure à la séparation des tribus

(1) Poels, *Hist. du sanct. de l'arche* p. 222 ss.
(2) Vr. plus haut, pp. 249 ss., 268 ss.

du Nord. La manière dont le ch. XXV du Lévitique introduit les précautions spéciales touchant les maisons des lévites situées dans leurs villes, à propos des règlements concernant la vente des biens-fonds en général et leur retour aux anciens propriétaires en l'année du jubilé, prouve de la façon la plus manifeste que les dispositifs de *Nombres* XXXV et *Jos.* XXI ne sont pas des jeux d'imagination, comme ils l'auraient été en effet dans l'hypothèse de leur origine postexilienne. Mais il est plus que probable qu'il faut comprendre ces règlements comme l'exposé d'un idéal dont les évènements ne permirent point la complète réalisation.

APPENDICE.

1.

Note sur les récits parallèles de la construction et de la dédicace du temple de Salomon dans les livres des Rois et des Chroniques.

(vr. pp. 78 suivv.).

De l'examen que nous avons fait, à l'endroit indiqué de notre ouvrage, des récits des *Chroniques* et du livre des *Rois* touchant la construction et la dédicace du temple de Salomon, il résulte une double conclusion. Il nous paraît hors de doute tout d'abord que le récit des *Rois* n'a pas été la seule source du récit qui nous est conservé dans les Chroniques. L'auteur des Chroniques avait à sa disposition, outre le récit des *Rois*, un document contenant la relation qui avait servi de source au récit des *Rois* lui-même. Les remarques que nous avons présentées sur la description de la théophanie et sur la place qui lui est assignée de part et d'autre dans la narration, le prouvent (1). La comparaison des vv. 12 et 13 du ch. VI des Chroniques avec les vv. 22 et 54 du ch. VIII des *Rois*, apporte à cette conclusion un sérieux appui. Il est évident que le Chroniste, à l'endroit cité, reproduit, l'une à côté de l'autre, et la notice actuelle du livre des Rois et la notice trouvée dans un autre document dont la relation aura servi de source au récit des *Rois*, comme le trahit ici le v. 54 (2).

La seconde conclusion qui se dégageait de notre étude, c'est que, au point de vue de la constitution du texte, comme on pouvait s'y attendre en conséquence de l'observation précédente, le récit des Chroniques l'emporte très souvent sur celui des Rois. Nous ne voulons ici rappeler comme exemple des constatations déjà faites à cet égard, que le passage 2 Chron. VII 8-10 mis en regard de 1 R. VIII 65-66 (3). Dans le texte des Chroniques les deux fois *sept jours* s'entendent, comme de juste, d'une même période de sept jours pendant lesquels se célébrèrent en même temps le *hag* et la dédicace ; dans le texte des *Rois* les deux fois sept jours sont additionnés

(1) Voir pp. 88 ss.

(2) Voir plus haut, p. 88 et plus loin dans la présente note. Il est probable que dans le récit des Rois la notice conservée 2 *Chron.* VI 13 n'a été remplacée par la formule du v. 22 qu'après l'exil.

(3) Voir p. 88.

ensemble et deviennent *quatorze* jours, malgré la mention finale du *huitième* jour comme terme de la solennité.

La question offre trop d'intérêt pour que nous ne croyions point devoir mettre sous les yeux du lecteur, dans cette note supplémentaire, quelques remarques, tendant en partie à la justification de notre manière de voir, et qui n'ont pu trouver place dans le chapitre, déjà trop développé, que nous avons consacré à cette discussion.

Rappelons avant tout que nous admettons parfaitement, ainsi que nous l'avons dit en termes explicites (1), l'influence de la rédaction postexilienne sur le récit des Chroniques. Est-ce un rédacteur postexilien qui a écrit p. e. 2 *Chron.* II 5 מי יעצר־כח pour מי יוכל ? Est-ce à sa main que nous devons l'emploi du mot עזרה au lieu de חצר IV 9, VI 13 ? Nous n'avons pas la moindre envie de contester la réponse, tout à fait plausible, que l'on donne à ces questions.

Sur le texte du chap. II 7, 9 nous avons à faire les remarques suivantes. A la fin du v. 7, après les mots עם־עבדיך il faut suppléer ילכו (gr. πορεύσονται) ; le mot a été omis à la faveur de sa ressemblance avec le mot suivant ; le ו final a d'ailleurs été conservé en tête de ce dernier (ו)להכין.... — Au v. 9 l'expression לעבדיך, qui dérange le discours, doit avoir figuré d'abord comme glose à la marge. Ce sont les *coupeurs et les fendeurs de bois* qui étaient visés par la glose explicative *tes serviteurs* (cfr. v. 7) ; dans le texte celle-ci aurait été insérée avec plus d'intelligence après והנה : et voici qu'à (tes serviteurs), les coupeurs et les fendeurs de bois, je donnerai.... Les observations de Klostermann (2) sur ce passage sont sans aucun fondement. Il n'est pas exact que les *coupeurs et les fendeurs de bois* devraient être renvoyés du v. 9 au v. 7, sous prétexte que l'auteur des Chroniques y aurait vu des ouvriers israélites ; au v. 7 ce sont les serviteurs de Hiram qui sont vantés pour leur habileté dans cet art ! Salomon propose au v. 7 d'envoyer *ses* hommes *pour aider les ouvriers de Hiram à préparer* les envois et non pas *comme coupeurs de bois !*

Les vv. I 18, II 1 sont une introduction due à la main du rédacteur ; les éléments en sont empruntés aux vv. 11 et 16 du ch. II.

Quant à la teneur du message de Salomon à Hiram 2 *Chron.* II 2-9, elle n'offre rien qui ne puisse avoir figuré dans la source préexilienne. Au v. 2 comp. 2 *Sam.* V 11, 2 *Sam.* VII 1, 2. — Le v. 3 répond parfaitement aux données de la prière de Salomon et à la description des ustensiles que l'artiste envoyé par le roi de Tyr devait fabriquer. — Le v. 5 exprime la même idée que 1 R. VIII 27 ; pour les termes employés on se rappellera l'observation que nous avons faite tout à l'heure. — Dans la réponse de Hiram le v. 11 ne doit pas plus surprendre que 1 R. V 21 (Massor.).

Voici à présent quelques nouveaux éléments de comparaison entre les deux relations parallèles.

(1) p. 73 s.
(2) *Die BB. Sam. u. d. Kön.*

1° Dans le livre des *Rois* c'est Hiram qui fait la première démarche par ses messagers, V 15. Se rappeler à ce propos l'observation que nous avons faite p. 81-82.

2° Dans la correspondance entre les deux princes, au l. des *Rois*, il n'est pas dit un mot du palais à bâtir par Salomon. Le récit de la construction du temple a été composé sur un document qui ne parlait pas de ce palais ; 1 R. VII 1-12 a été pris ailleurs.

D'autre part 2 Chron. II 11, qui a donné lieu à I 18 (1) a subi l'influence du récit des *Rois* dans sa composition actuelle.

3° 1 R. V 21 doit avoir été rapporté dans le message de Hiram, comme c'est le cas 2 *Chron.* II 11. La parole prêtée au roi de Tyr (« .. sur *ce* peuple... ») n'aura pas été, suivant le récit primitif, prononcée à Tyr même.

4° 1 R. V 27-28, outre l'armée déjà respectable d'ouvriers recensée 29-30 (coll. 2 *Chron.* II 16 s.), parle de 30000 hommes que Salomon envoyait, par divisions de 10000 hommes chaque mois, au *Liban*. Qu'allaient-ils faire au Liban ? C'étaient les ouvriers de Hiram qui coupaient le bois et le livraient à Joppe (vv. 20, 22 s , coll. 2 *Chron.* II 7, 15). Salomon, il est vrai, avait présenté l'aide de ses ouvriers pour la préparation des envois (*Chron.* v. 7, 8 ; *Rois*, v. 20) ; mais Hiram refuse cette offre (*Chron.* v. 15, *Rois* v. 23). N'est-ce pas, malgré cela, pour l'harmonie avec le v. 20, que Salomon envoie tous les mois 10000 hommes au Liban ? N'est-ce pas comme corollaire à cette situation, que Salomon destine, d'après le récit des Rois, ses envois de vivres à la maison de Hiram, au lieu de les destiner aux ouvriers de Hiram ? (2)

5° Il y a une différence marquante entre les données des *Chroniques* II 9 et celles des *Rois* V 25, touchant la quantité des paiements en nature faits par Salomon. Le l. des *Chroniques* emploie, très exactement, le terme בת comme unité de mesure pour l'huile (et pour le vin) ; le livre des Rois désigne cette mesure par כר. Or le כר était la mesure pour choses sèches, comme le froment. On dit qu'il servait aussi à mesurer les substances liquides comme l'huile. Nous ne savons s'il y a d'autres endroits que celui qui nous occupe où le mot serait employé en ce sens. Sans doute, *Ezech.* XLV 14 le בת est déterminé comme ayant le 1/10 de vol. du כר ; cela n'empêche que le בת figure ici comme l'unité de mesure propre de *l'huile*. Aussi les LXX ont-ils éprouvé le besoin de corriger, 1 R. V 25, כר en βαὶθ. Nous soupçonnons que le texte des Rois est en défaut. A l'endroit cité des *Chroniques*, nous trouvons, après la mention du froment, celle de l'orge : ושׂערים כרים עשׂרים אלף *et de l'orge, korim 20.000*. La version du l. des *Rois* aura été le résultat d'une fausse lecture ועשׂרים pour ושׂערים, *vingt* au lieu de *orge*. Les *vingt korim* introduits par cette leçon ne s'harmonisaient plus avec la suite. Une autre main aura ensuite simplifié le passage en rattachant immédiatement aux *vingt Korim* la dernière des matières énumérées, à savoir

(1) Vr. plus haut p. 438.
(2) Voir p. 81.

l'huile. De cette façon le vin a lui aussi disparu. Il est bien possible que le mot כתית qui vient après *l'huile* dans le texte des Rois, soit une simple déformation de בתים, le nom de la mesure de l'huile qui y fait suite dans le texte des *Chron.*

* * *

Un de nos élèves, M. A. De Bruyne, a comparé le texte de 1 R. VIII à celui de 2 *Chron.* V-VII. Il nous a communiqué quelques notes recueillies au cours de son examen. Nous les transcrivons.

D'une manière générale l'orthographe plus récente de l'époque du Chroniste se montre dans l'emploi plus fréquent, chez ce dernier, des lettres quiescentes. Une fois cependant le texte des *Rois* a une lettre quiescente où celui des *Chron.* n'en a pas (R. VIII, 48 לאבותם, coll *Chron.* VI 38).

Voici les passages où les *Chroniques* semblent avoir gardé le texte primitif, tandis que le l. des *Rois* s'en est écarté.

1° R. 8, 1 (Chron. 5, 2) *auprès du roi Salomon*, est de trop, puisque le roi est déjà nommé comme sujet de la phrase.

2° R. 8, 7 ויסכו ; le verbe est emprunté à Ex. 25, 20, où les *kerûbim* ont une tout autre fonction à remplir. *Chron.* 5, 8 nous lisons ויכסו qui vaut mieux.

3° R. 8, 8 : on est étonné d'apprendre que les *baddim* de l'arche sont là jusqu'à ce jour. Les *Chron.* 5, 9 ont le verbe au singulier, se rapportant à *l'arche*. Le pluriel toutefois se présente ici dans quelques manuscrits. Les LXX dans *Chron.* ont le pluriel ; la Vulgate le singulier.

4° R. 8, 13 בָּנֹה ; *Chron.* 6, 2 : וַאֲנִי. Cette leçon-ci est préférable comme répondant mieux au verset précédent : Jahve a voulu une maison — et *moi* j'ai bâti une maison.

5° R. 8, 16 a une lacune... Les mots : « *je n'ai pas choisi..... mais j'ai choisi...* » trahissent une antithèse. Or il n'y a plus d'antithèse dans notre texte. *Chron.* 6, 5-6 offre un texte plus complet ; vv. 5b, 6a manquent manifestement à l'endroit indiqué des *Rois*. L'omission s'explique d'ailleurs très naturellement par *homoioteleuton*. Les LXX, 1 R. 8, 6, avaient un texte défectueux ; car ils omettent : *et je n'ai pas choisi d'homme pour être le chef de mon peuple*. Peut-être n'ont-ils fait que remplir en partie une lacune trop évidente.

6° R. 8, 21 dit : *j'ai établi là un lieu pour l'arche*. Mais Salomon a fait plus ; il y a installé l'arche elle-même. C'est ce que lui fait dire aussi le Chroniste 6, 11.

7° R. 8, 22 à mettre en regard de *Chron.* 6, 12. 13. Il est clair que le v. 12 du texte des Chron. est identique au v. 22 des *Rois*, et que le v. 13 des Chron. offre une notice absolument différente. La description de la scène dans *R.* v. 22, *Chron.* v. 12 d'un côté et *Chron.* v. 13 de l'autre diffère sur trois points. a) là Salomon est debout, ici il est à genoux ; b) là Salomon se trouve sur le sol, du moins rien n'indique le contraire ; ici il se trouve sur une estrade (au lieu de כיור lire כִּיּוֹן avec Klost., suivant LXX ... βάσιν et Vulg

... *basim*) ; c) là Salomon se trouve *devant l'autel;* ici il se trouve *dans le parvis devant la foule.* Pour ce qui regarde ce dernier point, il est certain tout d'abord que le Chroniste n'a pas introduit l'estrade et le parvis uniquement pour éloigner Salomon de l'autel ; car au v. 12 il rapporte lui-même, d'après *Rois*, que Salomon se tenait devant l'autel. Ensuite le livre des Rois à son tour nous apprend plus loin, v. 64, que Salomon avait « sanctifié le milieu du parvis devant le temple de Jéhova », et qu'il avait offert là les sacrifices parce que l'autel d'airain qui se trouvait devant Jéhova était trop petit pour la circonstance. Pour le troisième point, la leçon de *Chron.* v. 13 se trouve donc ici confirmée. Quant au premier point, le livre des Rois lui-même, encore une fois, donne formellement raison au v. 13 des Chroniques ; nous lisons en effet au v. 54 que Salomon « se redressa.... de sa prosternation à genoux.... et qu'il se tint debout.... » Il était donc à genoux d'abord et le récit doit avoir mentionné cette circonstance. Enfin Salomon, à genoux, *devant toute l'assemblée* (*R.* v. 22), devait avoir pris place sur une estrade ; sinon, loin de l'entendre, on n'aurait pas même eu l'avantage de le voir. L'estrade du Chroniste, réservée au roi, se justifie d'autant mieux qu'il en est fait encore mention ailleurs dans l'histoire ; voir 2 R. 11, 14 ; 2 R. 23, 3. — Il ne peut donc être question que de savoir pourquoi la rédaction du livre des Rois a remplacé la notice authentique conservée dans *Chron.* v. 13 par un autre énoncé qui a pénétré dans les Chroniques à côté de la version primitive ?

[Nous croyons pouvoir émettre à cet égard une conjecture où M. A. De Bruyne trouvera peut-être la réponse à sa question. Nous avons dit (1) que « l'autel d'airain a été supprimé entre VII 22 et 23 (dans le l. des Rois), peut-être à cause de l'écart que l'on se permit à ce sujet dans le temple de Zorobabel ». L'estrade d'airain que Salomon avait fait placer dans le grand parvis de son temple et qui était destinée au roi, ne fut pas rétablie, naturellement, dans le temple, d'ailleurs beaucoup plus modeste, de Zorobabel. Ne serait ce pas, ici surtout, cette circonstance qui aurait occasionné l'omission ? Il faudrait dire en ce cas, que la modification du texte, R. v. 22, date d'après l'exil (2)].

8° R. 8, 25 לפני la seconde fois pourrait être le résultat d'une confusion. Le Chroniste 6, 16 a, la seconde fois בתורתי. Il semble en effet qu'il y ait une certaine tautologie à dire : Tu ne seras point privé de successeur *devant ma face....* pourvu que tes fils marchent *devant ma face.*

9° R. 8, 26 omet *Jahve* qui est toujours associé à *Elohê Isra'el* dans ce morceau (Cfr. Vulg. l. c). Chron. a la formule complète v. 17.

10° R. 8, 27 omet également את האדם que les LXX offrent toutefois en cet endroit, comp. Chron. v. 18.

11°. R. 8, 29 *mon nom sera là* ; Chron. v. 20 a la formule consacrée, sous une forme mieux adaptée au discours.

(1) p. 84.
(2) Tandis que 54 ss. est d'origine préexilienne ; voir p. 80, 89.

12° R. 8, 33 אשׁר ; *Chron.* v. 24, a כי qui répond à ce que nous trouvons dans la phrase suivante (*R.* v. 35, *Chron.* v. 26).

13° R. 8, 34 voir p. 86.

14° R. 8, 39 ועשׂית n'a rien à faire dans la phrase ; aussi manque-t-il Chron. v. 30.

15° R. 8, 42 *car ils entendront* (*la renommée de*) *ton nom* ne se lit pas Chron. v. 32 et a tout l'air d'une glose. Le mot suivant s'est ressenti de l'interpolation ; on lui a adjoint un את comme second complément de ישׁמעון ; mais on n'a pas été logique jusqu'au bout et le troisième terme figure sans la particule.

16° R. 8, 44 « ... et qu'ils invoquent *Jahve...* » ; il faut préférer la leçon des Chron. ... et qu'ils *t*'invoquent..., puisque tout le discours, et ce verset en particulier, s'adressent à Jahve.

17° R. 8, 50-53. voir p. 87.

18° R. 8, 54 s. voir plus haut sous 7°.

19° R. 8, 54-61 voir p. 89 ss.

20° R. 8, 63 l'incidente... *qu'il offrit à Jahve* est parfaitement superflue et est très probablement interpolée.

21° (Après le verset 63 il faut lire Chron, 7, 6 ; voir p. 90).

22° R. 8, 65-66, voir plus haut, p. 437 s.

D'autre part la relation des *Rois* paraît avoir l'avantage aux endroits suivants :

1° R. 8, 2, le nom du mois *Ethanim* doit avoir figuré dans la source. Cependant on constate une inversion dans le texte actuel. La leçon primitive doit avoir porté : « Au mois d'Ethanim, lors du *hag...* »

2° R. 8, 30,... תחנת est préférable à ... תחנוני (*Chron.* 6, 21) qui ne se rencontre que dans quelques psaumes.

3° R. 8, 30b אל־מקום ; ailleurs (vv. 32, 34, 36, 39, 43, 45) la relation des *Rois* n'a pas la préposition ; au v. 30 la leçon semble due en conséquence à une main plus récente. D'autre part les *Chron.* ont partout la préposition *min*, sauf au v. 27 où la préposition est absente.

4° R. 8, 32 להרשׁיע רשׁע est la bonne leçon, car elle répond à la formule qui suit ולהצדיק צדיק qui est la même dans *Rois* et dans *Chron.*

5° R. 8, 36 את plutôt que אל (*Chron.* v. 27).

6° R. 8, 64 את devant העלות ; la particule se trouve aussi devant le second membre dans *Rois* et dans *Chron.* 7, 7

Il reste encore une bonne soixantaine de variantes, surtout dans l'emploi des particules, de l'article etc., au sujet desquelles il serait difficile, sinon impossible, d'émettre une conjecture motivée.

2.

Note sur le récit de la révolte de Qorah.

(à la p. 209 s.)

L'interprétation que nous avons proposée du récit de la révolte de *Qorah*, — car il s'agit en ceci du sens même de la narration, — s'appuie avant tout sur le caractère en quelque sorte secondaire que l'on est amené à reconnaître aux passages relatifs à ce personnage et à ses partisans-lévites, dans la composition du chap. 16 des *Nombres*, que l'on considère ce morceau en lui-même ou qu'on le compare à la notice de *Deut.* ch. 11, v. 6.

On pourrait nous faire remarquer que dans le livre des *Nombres* même il est encore question à deux reprises de la révolte de Qorah, à savoir au ch. 26 vv. 9^{b}-11, et au ch. 27 v. 3.

Seulement, au premier de ces deux endroits, nous sommes manifestement en présence d'une parenthèse, étrangère à l'objet du ch. 26 qui est consacré au dénombrement des familles israélites. La main du glossateur se trahit par la remarque qu'il a éprouvé le besoin d'ajouter sur la préservation des *fils de Qorah*, ce qui n'a aucun rapport avec l'énumération des familles de la tribu de Ruben.

Quant au ch. 27 v. 3, nous pensons qu'un examen attentif nous conduit ici encore à constater une retouche. Les filles de Salphaad, de la tribu de Manassé, pour faire reconnaître leur droit, expliquent que leur père est mort au désert, non pas qu'il fût dans la foule de ceux qui s'ameutèrent contre Jéhova, *mais pour son propre péché*. Le sens de cette parole n'est pas, comme quelques-uns traduisent, que leur père mourut *de mort naturelle !* C'est *le motif* de sa mort qui est exprimé et dont il s'agit de déterminer le sens. L'antithèse énoncée au v. 3 est parfaitement claire. Salphaad ne fut point compris dans la condamnation qui atteignit la communauté entière, comme telle ; sa mort fut un fait d'ordre privé et personnel, ne pouvant être imputé qu'à lui-même. Or la mention de Qorah et de sa révolte ne se comprend pas dans cet ordre d'idées ; car ceux qui périrent à l'occasion de la révolte de Qorah moururent *pour leur propre péché*. Le discours des filles de Salphaad devient au contraire parfaitement clair, du moment que nous y voyons une allusion à la sentence de mort prononcée contre la génération rebelle, lors du soulèvement provoqué par le rapport des explorateurs du pays de Canaän *Num.* ch. 14. Ici, au v. 35, l'attitude de la foule vis-à-vis de Jéhova est d'ailleurs également décrite dans les termes mêmes qui sont employés *Num.* 27, 3. Salphaad ne fut point de ceux qui encoururent la colère de Jéhova contre la nation et qui furent *exclus tous ensemble de la terre promise*. N'appartenant pas à la génération coupable, sans doute comme n'ayant pas vingt ans au moment de la condamnation, *il garda tous ses droits* Or il mourut sans fils, etc. Ce commentaire, que nous croyons

seul conforme aux exigences du texte, nous oblige à considérer comme une glose explicative, au ch. 27 v. 3, les deux mots : *dans la faction de Qorah.* La retouche aura été occasionnée par la comparaison de notre verset avec *Num.* 16, 11. Ainsi s'explique en même temps ce que l'association de Salphaad, de la tribu de Manassé, à Qorah, dont le parti était composé de lévites (*Num.* 16, 8-11), pouvait avoir d'irrégulier.

3.

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Aäron, p. 1 ss., 133, 135 ss., 138 ss., 142 s., 170 s., 297, 300, 311, 349, 353 ss., 359.
Aäronides 1 ss., 22, 25, 27 s., 33, 38, 62, 71, 117 s.. 139 s., 176, 349, 354, 365.
Abatage du bétail, 8, 11... (vr. culte populaire) ; — des victimes pour le culte public, 31 s., 189 s.
Abd-Khiba, 284.
Abihu voir Nadab.
Abija (discours d') (dans Chron.) 28 ss.
Abinadab 248.
Abjathar 77, 119, 139, 149 ss., 155, 166, 172, 247, 268 ss., 277 s , 360, 364 s., 377, 381.
Abraham 281 s., 285, 393.
Absalon (à Hébron), 20.
Achaz 261, 262 s., 360, 363.
Achazja 94.
Achija 365, 375 (vr. Achimelek).
Achimaas 267, 364.
Achimelek 18, 139, 172, 229, 243 s., 365, 375, 376 ; — = Achija 139, 375. — fils d'Abjathar ? 274, 277 s. ;
Achitob 365.
Adoption de membres dans la tribu de Lévi, 242, 251, 265.
Aggée 322 s.
Agrippa 36, 58 s.
Aînés (prêtres ?) 140 s., 144 s.
'amad p. 26 s , 233.
Ami (du roi) 269, 280 s.
Amnistie (pour les réfugiés), 318, 325, 339 s.
Anathoth ville lévitique 434.
Anciens 138, 142, 215 : — des prêtres, 215 ss., 223, 362
Annas 330.
Antiochus le Grand 58.
Arauna v. *Ornan*.
Arche 28, 31 s., 74 ss., 79, 92 s., 148 ss., 151 ss., 171, 245 ss., 259 s., 336.
'Αρχιερεῖς 38, 330, 401.
Asaph et fils d' —, 23, 66 ss., 69, 91, 211.
'Ascham vr. *Haṭath*.
Asile (droit d' —) auprès de l'autel, 7, 165, 339 s. ; — violé par Salomon 360 ; l'autel et les villes de refuge 430.
Asmonéens 267, 282, 285 s. 330
Athalie 93 ss., 102, 106, 119, 364.
Autel du sanctuaire national 6, 8, 10 s., 13, 351... (vr. *culte* public) ; — du temple de Salomon 9, 12, 84 ; — du 2[d] temple 9 s., 11 s. ; — d'Achaz 261, 363.
— des parfums, 84.
— de Béthel 8.
Autels populaires 8 s., 11, 12 s., 127 s., 252, 304, 351, 407 (vr. culte populaire).
Azarjahu (fils de Sadoq) 267.

Baal dans les noms propres 375
Babylonie, gouvernement sacerdotal à l'origine, 357.
Bâma (grande), 55, 351, 434.
Bâmôth illégitimes 119, 128, 228,

431 ; prêtres des — 185, 189 ss., 194, 208, 223, 228, 252, 261.
Bâmoth légitimes 252, 351 (vr. *autels* et *culte* populaires).
Bath nom d'unité de mesure 439 s.
Benaja 267.
Bénédiction, ministère des prêtres, 2, 30 etc. ; — attribuée aux lévites 30 ; — attribuée aux rois 257.
Beth-ab (*anschê* —) 42.
Bethel (sanctuaire sous les juges ?) 17. (Voir *autel*, *Samarie*, *taurolâtrie*).
Bethléem, fête à —, 253 ; lévites en rapport avec — 265.
Bethsémites 76 s., 152 s., 246 s., 258
Bikkurim vr. *prémices* et *rêschith*
Boaz et *Jakhin* (colonnes de la façade du temple) 83 ; — ainsi nommées par Hiram l'artiste ? 81.

Caste (lévitique ou sacerdotale) 267, 296, 304, 355 s.
Chabiri 305.
Challa 407, 409.
Chantres 23, 36 s., 38, 44 s., 47, 49, 56 ss., 66 ss., 91, 97, 156 s., 210 ss., 213 ; prêtres — 35, 47.
Cherubins 246, 440.
Choschen mischpath 370.
Chroniques (livre des —) 53 ss., 56, 70 ss., 74-116, 117, 125, 279 s., 359, 437 ss.
Classes sacerdotales 22, 42 s., 93 ss., 186 s., 211 s., 213 ss., 362 ; — lévitiques 22 s., 41, 93 ss., 186 s.
Clergé vr. *lévites*, *prêtres*.
Code sacerdotal 1 ss., 10 ss., 176, 178, 198 ss., 209, 325 s., 339, 344 ss., 351 s., 355 ss., 369, 371-382, 385 s., 392, 408, 421, 425 s., — organisation politique supposée dans — 335 ss., 338 s., 343, 345, 359.
Colonies israélites en Arabie 313 ss.
Couronne, à distinguer du diadème pontifical, 346.
Culte public ou national 1 ss., 6 s., 10, 13, 120 ss., 127, 128, 172, 351 ; — populaire 8 ss., 11 s., 15, 127 s., 144, 227, 238, 251 ss., 310, 351, 417 ss.
Cyrus 319, 329, 352.

Dan (prêtres de —) 225, 231.
Dathan et Abiram 209 s.
David, son rôle dans le culte d'après Chron. 21 s., 54, 65, 79, 213, 359 ; — à Nob 18, 243 s., 376 ; — transporte l'arche 74 ss., 155 ; — offre des sacrifices 253 ss., 256, 259 s. ; — attire un châtiment sur Israël, 337 ; sa dynastie s'appuie sur le clergé 358.
—, fils de — prêtres ? 268 ss.
Dédicace du temple par Salomon 85 ss., 257, 437.
Deror 201 ss.
Deuil interdit aux prêtres 225.
Deutéronome 12 s., 125, 126, 173 ss., 177 s., 209, 391 ss., 404.
Devins 232, 239.
Diadème vr. *nezer*.
Diaspora 64.
Dîmes, nature de l'institution 393 ; — dans le code sac. 384 s., 386 s., 388, 392 ; — dans Deutér. 391 ss. ; silence du l. de l'alliance 390 s. ; silence d'Ezéchiël 199, 397 ; — chez Amos 388 ss., 395 ; — sous Ezéchias d'après Chron. 31, 70, 396 ; — sous Néhémie 51, 59, 385 ss., 397 s. ; — retirées aux lévites après Esdras 40, 59 ss., 62, 400 s. ; usages des derniers temps de l'état juif 59, 401 ; théories de l'exégèse juive 391 s.
— du bétail 387 s., 404.
— pour le roi 388 ss., 395.
— offertes par Abraham à Melchisedeq, 281, 283, 286, 393.
— promises par Jacob 393.
Divination 373 vr. *devins*.

Egypte, influence sur le rituel de l'A. T. 308, 309, 382.
Eléazar 1 s. 5, 22, 139 s., 143, 211, 297, 332 ss., 371, 434.
—, fils d' — 1 s., 22, 171 s., 204, 213 s., 247, 366.
Eli et maison de — 119, 139, 164 ss.,

171, 225 ss., 240, 297, 337 s., 357.
—, fils de — 141, 149, 168 ss., 366, 414 ss.
Eliaqîm préposé à la maison de Dieu? 362.
Eliaschib 59, 328, 331, 359, 370.
Elie proph. 253, 348, 364.
Eliezer 297.
Elisée 253, 348, 364.
Elohîm (= juges) 7.
Encens (offrande de l' —) 240, 258, 360.
Enrôlement des membres de la tribu lévitique au service du temple, 186 s.
Enseignement, mission des prêtres, 2, 232, 234 ss. ; — mission des lévites, 34, 45, 50 ss., 63...
'Εφιελίς 345.
Ephod nom : 371, 373 s. ; — de lin 264, 256 s., 371 s., 373 ; — du grand prêtre (dans la Loi) 3, 370 ss., 374, 381 s. : (dans l'histoire préexilienne) sa nature 380 s.; son caractère unique 375 s., 377 s., et national 376, 380, 382 ; mode de consultation 378 ss. : (après l'exil) 382 ; — de Gédéon, Mikha et chez Osée, 229, 236, 239, 372 ss., 381.
Ephraïmites, incursions en Palestine, 305.
Esclaves 6, 201 ss., — des prêtres? 45.
Esdras 51, 56 s., 60 s., 62 s., 267, 321, 328 s., 400 s.
Esdras et Néhémie (livres) 47 ss., 53, 73 s., etc.
Estrade du roi dans le temple 440 s.
Ethan 23, 66 ss., 69, 250.
Etrangers, au service du sanctuaire, 189 s., 210, 242 s., vr. *Gentils*.
Excommunication remplace le *herem* après l'exil 421.
Exode 305 ss.
Ezéchias roi 30 s., 54, 70, 256.
— pontife (chez Josèphe) 60.
Ezéchiël, sa réforme 188 ss., 210 ss. ; son rituel 197 ss., 352, 367, 368 s., 425 s.

Famille vr. *Bêth-ab*.
Familles sacerdotales et lévitiques 210 ss., 223.
Fêtes 6, 112, 128. 200.
Festins sacrés, au lieu du sanctuaire national (dans le Deut.) 391, 393 s., 404 s., 406 ; (dans le code sac.) 406 s. ; — dans le culte populaire 252, 253.
Fonctions publiques, d'ordre profane. remplies par les membres de la tribu de Lévi 267 (vr. *caste*, *lévites*, *magistrats*....)

Gardes sacerdotales 41 ss., 95 ss. ; — du palais royal 96 ss.
Gardiens, du trésor sacré, 23, 45, 50 s., 71, 250, 361 ; — du seuil, voir *portiers*.
Gédéon 119, 229, 239, 253, 372, 412.
Généalogies bibliques, pas toujours à prendre au sens matériel, 24 s., 68, 265, 292 s.
Gentils appelés au sacerdoce chez Isaïe 206 ss.
Gersom, fils de Lévi, 4, 22.
Geth-Rimmon, ville lévitique, 249, 434.
Gibea (la —), sanctuaire, 18, 229.
Gibeath-Saül 18.
Gibéon, sanctuaire, 16 ss., 55, 92 s., 255, 259, (351), 434, vr. Qiriath-Jearîm.
Gibéonites 191, 242, 359.
Gilgal (le —), sanctuaire, 18, 260.
Graisse des victimes à brûler en l'honneur de Jéhova, sur l'autel du sanctuaire national, 413, 414 ss. ; sur les autels populaires 11.
Grand prêtre (dans le code sac.) 2, 225, 331 ss., rapport avec les prêtres ordinaires 348 ss., 353 ss. ; rapport avec le prince éventuel 332 ss. ; sa sainteté protégée 355 s. — (chez Ezéchiël) 220 ; silence du rituel d'Ezéchiël, 366 ss. ; (silence de Malachie, p. 366, 369 s.) ; — (dans l'histoire préexilienne) 357-382 ; prestige du g. p. avant l'exil 363 s. ; dignité héréditaire 365 ; le gr. pr.

préexilien dans Chron. 54, 320 s. — (dans l'histoire après l'exil) 318 ss., 321 s., 340, 344 s., 351 s., 355, 359 ; — aux derniers temps de l'état juif 330 s. Vr. *Aäron*, *ammistie*, *onction*, *péché*, *roi*, *vêtements*, etc.

Hauts-lieux vr. *bâmoth*.
Haṭath et Ascham, 108, 199 s., 361, 410 s., 420.
Hebron (Absolon à —) 20.
Helcias gr. pr. 114, 158, 363, 264.
Heman 23, 66 ss., 68 s., 91, 250.
Hérédité du sacerdoce 1 ss., 166 ss., 221 ss., 241, 244, 251, 361.
Herem 420 s.
Hiérarchie 157, 159 ss., 362 s., 365.
Hiérodules, lévites confondus avec —, 39 s., 242.
Hiram, roi de Tyr, correspondance avec Salomon, 81, 438 s. ; — artiste 81, 84.
Holocaustes 416.
Hophni et Pinehas, 150 (vr. fils de *Eli*).
Huile sainte vr. *onction*.

Idoles, formule pour désigner les —, 374.
Impôt pour le sanctuaire, d'après la Loi, 109. 421 ; usages préexiliens 102, 107 ss., 361, 421 ; — (d'après Chron. 102 ss., 421 s. ; réforme de Joas 101-114, 260, observée sous Josias 114 ss. ; impôt à recueillir dans le pays par les ministres du culte 33, 102 ss., 107 s.. — au temple par les portiers 112 ss., 114 ss.) ; usages postexiliens depuis Néhémie 423.
Inspecteurs vr. *paqid*.
Instruments de musique 45, 91, 156. — vr. *trompettes*.
Ira 268 ss., 278 s.
Israélites = laïques. 37 s.
— appelés au sacerdoce 143, 206.
Ithamar 1 s., 5. 22, 139, 143, 211 ; fils d' — 1 s., 140, 204 s., 211, 213 s.
Izhar 68, 266.

Ja, nom divin 303 ; — élément dans noms propres 375.
Jacob, bénédiction de — 304 ss. ; dîme promise par — 393.
Jaddua allant au devant d'Alexandre 37.
Jahve 303.
Jakhin, vr. *Boaz*.
Jattir ville lévitique 268, 434.
Jedithun (ou Jeduthun) 23, 66 ss., 69 s., 91.
Jéroboam I 28 ss., 261, 263.
Jérusalem, rebâtie 324; —pas comptée parmi les villes lévitiques 413 s.
Jeschoua gr. pr. 322 ss., 331, 346, 352, 366, 369 s.
Jether vr. Jattir.
Jethro 140, 312.
Jeunes gens, prêtres ? voir *naʿar*.
Joas, récits de son avènement 93 ss., 119, 358, 364 ; mesures prises par — à l'occasion de la restauration du temple 33, 54, 101 ss., 360, 363, 422.
Johanan gr. pr. 60 s., 328, 400 s.
Joïada 93 ss., 103 ss., 119, 158, 218, 363, 364 s.
Joïaqim gr. pr. 324, 330.
Jonathan, lévite, 68, 225, 226 ss., 244, 290.
Josaphat 34, 54, 70.
Josedeq gr. pr. 366.
Josias 31 s., 33, 114 ss., 184 ss., 256, 363.
Josué 145, 332 ss., 359, 371.
Josué livre, 126.
Jubilé (année du —) 201 ss., 428 s., 435.
Juges, *magistrats* voir le mot ; vr. *Elohim*.
— *souverains* ; forme du gouvernement sous les — 336 s. ; situation de la nation sous les — 228, 301, 303, 357, 427.
Juges (livre des —, *Samuël*. *Rois*), 78, 118, 122, 126, 155.

Kabires dans les inscriptions minéennes, 357.
Kâhin 232, 255 s.

Kari et raṣim, leur mention dans le récit de l'avènement de Joas, 95 ss.
Kemarim 223.
Kippurim (ou fête de l'*Expiation*), 3, 245, 354.
Kohen 232 ss., 241, 271. 272 ss., 313.
Konanja 24.
Kor nom d'unité de mesure 439.

Laïques, associés à la célébration du culte public 41 ss. ; — exclus de la cour intérieure du temple 37, 218 ; — appelés prêtres ? 266 s. ; en quel sens leur est attribuée l'offrande de sacrifices devant l'arche 256 ss. ; — offrent des sacrifices extra-rituels, 253 ss. : — sont compétents dans la célébration du culte populaire 251 ss. ; (voir *culte* populaire).
Lawi'u, *lawi'at* (inscriptions de el-Ola) 312 ss.
Lévi *nom* 228 ss., 293, 312 ss. ; — *patriarche* 170, 294, 304 ss.
Lévi, lévites (*tribu*) origines 223 ss., 287 ss., 292 ss., 294 ss., 307, 427 ; — vocation au service du culte 3 ss., 129 ss., 134 s., 186 s., 191, 301 ss., 305 s., 308 s. ; — dispersion 304 s., 309 ss., 426 ; — n'a point de part en Israël 427 : — établissement dans le pays de Canaän 107, 186, 198, 265 (voir *villes lévitiques*) ; — dotation 382 ss.
Lévites (*distincts des prêtres*), divisions : vr. Gersom, Merari, Qehath : chantres, portiers, magistrats, gardiens du trésor ; classes.... ; — âge 30, 50 ; — fonctions publiques 33 s., 45 s., 50, 51.
— à l'origine 311 ; — dans la législation sacerdotale 3 s. ; — dans le l. des Chron. 21 ss., 25 ss., 52, 56 ss., 70. 74-77. 85-93, 93-99, 101-114 ; — dans les documents préexiliens 79, 92 s., 134 s., 143, 147 ss., 156, 419 ; — chez le prophète Ezéchiël, 188 ss., 194 ss.).
— sont privilégiés avant l'exil 26 ss., 31 ss., 71 (voir *prêtre* au sens large, *prêtres* de second rang) ; — ramenés à la condition légale pendant l'exil 208 s. ; — leur condition sous la Restauration jusqu'à Néhémie et Esdras 47-52, 65 s., 210 ss., 397 s. ; — leur déchéance à partir de ce moment 36-46, 56 ss., 58 ss., 61 s., 64, 211, 399 ss.
Lévites (*distincts des chantres et des portiers*) 49, 50, 52, 56 ss., 164, 210.
Libération vr. *deror*.
Lieu du culte, législation 5 ss., 239, 254, 301 ; — histoire p. 14 ss. (vr. *autel*, *culte*, noms propres de lieu etc.).

Magistrats et juges (catégorie de lévites) 23, 33 s., 50, 51, 184, 267.
Magistrats (chez Josèphe) 45 s.
Main (remplir la —) 132, 134 s., 229, 349.
Makrâbs dans les dynasties sabéennes 357.
Malachie 59, 62 s., 366, 369 s., 397.
Manue 253.
Mariages mixtes 60, 327 s., 356 s. ; — mariage des prêtres et lévites 3, 267, 355 ss. ; — du grand prêtre 356.
Massa 133, 378.
Maṣṣoth, solennité, 200 ; — offrandes à consommer par les prêtres 412.
Mathan 95.
Melchisedeq 129, 281 ss., 393.
Melek dans noms propres 375 s.
Me'il 257, 264, 341 s.
Me'orerim (éveilleurs) supprimés 401.
Merari 4, 22, 68.
Meriba 133, 378.
Messie 324.
Mibsam 315.
Midrasch sepher hammelâkim 72 ss., 80, 94, 106, 117.
Mikha 225, 239, 244, 372 : — fils de Mikha, prêtre, 230, 244.
Mincha 411 ss.
Minéens (inscriptions minéennes) 312 ss., 357.

Mischma 315.
Mischmar (*ansché* —) 42.
Mischne (*kohen*, *kohanê* —) 157 ss.
Misnepheth 343 s. 345 s.
Mispa (la —) 17, 18.
Moïse 133, 137 s., 145, 237. 296 ss., 308, 311, 359.
More (docteur) 237.
Mort du gr. prêtre, signal de l'amnistie 339 s.
Musique sacrée 45, 92, 121, 213.

Naaman 253.
Nadab et Abihu (fils d'Aäron) 1, 138 ss., 142.
Nagid, *negidim*, 160, 161, 362.
Na'ar, *ne'arim* (prêtres) 140 ss., 145, 233.
Nathan 268, 280 s.
Naziréat 264.
Naziréen (sacrifice à offrir par —) 419.
Néhémie 59 s., 61, 218, 321, 327 ss., 359, 397 ss.
Nethinim 38 ss., 191, 210, 242.
Nezer diadème, du grand prêtre 344 ss ; — du roi 95, 246 s.
Nob (sanctuaire) 18 s., 243 s., 375 ; — (prêtres à —) 119, 172, 226, 244 ; — = *ville des prêtres* 18, 434.
Noms propres doubles chez les Hébreux, 375.

Obed-Edom 23, 64, 74 s., 247 ss., 434.
Ohel-mo'ëd vr. *tabernacle.*
Ohod 315.
Ola (el —) 312 ss.
Onction, du roi 95, 257 s., 347 s., 350, 352 s. ; — du prophète 348 ; — des choses du culte 348, 350 ; — du prêtre 348 ss. ; — du grand prêtre 347 ss., omise après l'exil 351 ss.
Onias bâtit un temple en Egypte 36 s.
Ophra, sanctuaire, 229.
Oracle 232 etc. vr. *Divination*, *Ephod*, *Urim.*
Orchestre 45 vr. *chantres*, *instruments* de musique, *musique* sacrée.
Ornan, sacrifice offert sur l'aire d' —, 253 ss.

Pains de proposition 2, 27, 50, 240, 243 s., 413.
Panégyries 6 s., 112, 254.
Paqid, *peqidim* 158 ss., 161, 362.
Pâque, récit de la — d'Ezéchias 30 ; — de Josias 32 ; — après l'inauguration du 2d temple 48. — chez Ezéchiël 200.
Paschhur ben Immer 159 s , 362.
Patriarches, culte célébré par les — 129 ; — appelés *oints* 352.
Péché, du souverain 337, — du gr. prêtre 337 s. ; vr. *hatath.*
Pectoral du gr. pr. vr. *Choschen.*
Pierre (autel), 153 s., 251 (vr. *autel*, *culte* populaires.
Pierres, dans l'arche, 245 s.
Pinehas, fils d'Eléazar, 2, 139, 211, 267, 297, 308. 334, 434.
— fils de Eli vr. Hophni, Eli.
Poitrine de balancement, part des prêtres dans les victimes 413 s., 418.
Porteurs de l'arche 149 s. ; prêtres — 173 ss., 180, 181.
Portiers du temple 23, 44, 49, 56, 64 ss., 112, 114, 116, 123, 157 ss., 163 s., 193, 213.
Pourpre, dans les ornements du gr. pr... 341 ss.
Prémices, dans le Deut. 403, 404 s. ; dans le code sac. 406 : dans le livre de l'alliance, 128, 361, 403 ; chez Néhémie 408 ; dans la Mischna 409. — Israël = prémices d'entre les nations 121.
Premiers-nés dans le code sac. 405 s. ; — livre de l'alliance et textes connexes 6, 402 : — Deutér. 402 s., 404 s., 406 ; — Néhémie 408 s. vr. *aînés.*
Prêtres, au sens large, 27 ss., 35 (coll. 47), 118, 122, 123 s., 163, 174 ss., 179, 195, 208 ; — de premier et de second rang 35, 157 ss., 161 s., 193, 363. — Fonctions des prêtres 2, 22, 27, 141, 232 ss., 244, 254, 354. — « Prêtres lévitiques », 7, 28, 125, 175 ss., 222 ss., 225, 231. — Rôle rempli par les — dans l'ordre pro-

fane 267. Rapports avec le roi, vr. *grand prêtre*, *roi*. — Prêtres dans Jéhoviste-Elohiste 135-145.
Vr. *Aäronides*, *Anciens*, *classes*, *hérédité* etc.
— non-lévitiques vr. *aînés*, *gentils*, *na'ar*, *Samarie*...
— étrangers, chez les Minéens et Sabéens 313, 357, — Romains et Grecs 342, 346 ; — en Assyrie, Babylonie 357.
Prince (*nasi*, *nesi'im*) dans code sac., 336, 338 s. ; — chez Ezéchiël 197, 200, 257, 260, 307, 308, 339 ; — dans la littérature d'après l'exil 339.
Prophètes (institut des —) 123, 236 s. 333.
Prophètes canoniques, témoignent de la splendeur du culte à leur époque 120 ss. ; — insuffisance de leur témoignage sur l'organisation du personnel du culte 123 s., 125 s.
Psaumes 66 s., 352.
Pureté des personnes et choses saintes, 3, 42, 199, 355 Vr. *sainteté*.
Putiël 308.

Qehath et Qehathites 4, 22, 27, 68, 266.
Qemah, son usage dans les offrandes sacrées 412.
Qiriath-Jearîm, sanctuaire, 16 ss., 55, 229, 434 ; prêtres à — 171 s.
Qorah et Qorahites 4, 23 s., 67 s., 126, 209 s., 443 s.

Rama, autel à — 252.
Raṣim vr. *Kari*.
Rêschith dans Deut. 403 s., 407 ; — le code sac. ne distingue pas la — des *bikkurim* 406 : — chez *Néhémie* 408 ; — dans la Mischna 408 s. — Vr. *prémices*.
Restauration après l'exil : condition de la société juive sous la — 61 s., 322-331, 340, 359 s., 369 ; le clergé et en particulier les lévites au moment de la — 208 s., 210 ss.
Revenus du clergé 384 ss.
Rideau (ou tenture) devant le saint des saints dans le temple de Salomon 83.
Roi, oint de Jéhova 352, 365 ; rapports entre le — et le clergé, en part. le gr. pr. 102, 358 s., 360 s., 363 s. ; son rôle dans la théocratie 358, 360 ; son intervention dans les choses du culte 54, 102 ss., 218, 256 ss., 285, 358 s., 360 ; son délit expié par le peuple 337 ; abus de pouvoir 263, 360.
Royauté héréditaire ; son institution envisagée comme une infraction au régime théocratique 335 s. : son origine et sa mission 357, 358.

Sabbat 121 ; année sabbatique 203.
Sacerdoce vr. *prêtres* etc.
Sacrifices rituels (à la maison de Jéhova) = fonction caractéristique du prêtre 2, 192 s., 238 ss., 241, 253 ss. Sacrifices pacifiques : graisse à offrir à Jéhova 11, 413 s. ; parties qui reviennent aux prêtres, d'après Deut. 402, 416 ss., d'après code sac. 405 s., 413 s., 418 s., d'après le récit de l'inconduite des fils de Eli 414 ss. — Vr. *festins* sacrés.
— extra-rituels 9, 13, 15 s., 239, 253 s., 264.
— improprement dits 252 s. ; vr. *autel*, *culte* populaires.
Sadoq 77, 119, 139, 145, 148 ss., 155, 166 ss., 226, 268 ss., 296, 364 ss., 368 ; fils de — 190, 194 s., 204 ss., 210, 242, 368.
Saint, caractère inaccessible du — 245 ss.
Saintes (choses très —) 409 ss., (choses —) 413 ss. (revenant aux prêtres) ; argent des offrandes — 109, 420.
Sainteté et « sanctification » des prêtres, 3, 247 ; — du grand prêtre 340 s., 355 s., 364, 367 (vr. *grand prêtre*) ; — des lévites 26, 27 s. : — du temple 217 ss., 245 s., 368 s. ; — des choses 205, 241 ss., 340.
Salomon 54 s., 78 ss., 156, 256 ss., 360.

—, fils des serviteurs de — 38 s., 210, 242.
—, *annales de* — 78, 80, 147.
Salphaad, les filles de —, 413.
Samarie, royaume de —, sujet à des bouleversements politiques fréquents 358 ; prêtres du royaume de — 29, 120, 136 s., 185, 223.
Samuël 119, 166, 171, 245 ss., 252 s., 263 ss., 357 ; sacrifice offert par ses parents 412.
— *livre de* — vr. *Juges*.
Sanctuaire de l'arche 6 s., 10, 13 s, 15, 16 ss., 121, 128, 246 ss., 253 ss., 263.
Sanctuaires distincts du précédent 227 ss. vr. *lieu* du culte, *autel*, *culte*, noms de lieu, etc.
Sang versé, vr. *vengeur* ; sang du bétail à répandre sur la pierre 252 etc. Vr. *pierre*, *autel*.
Sanhédrin 38, 330.
Saphan 115.
schareth 26 s., 233.
Schelamim vr. *sacrifices* pacifiques.
Schoq, partie de la victime qui revient au prêtre 419 ; — (= portion réservée par Samuël au festin de Rama 253).
Schoterim vr. magistrats.
Semaine, service de — pour les lévites, 23, 41 ss., 96.
Semaines, fête des — omise par Ezéchiël 200.
Sephanja 157 ss., 362.
Seraja 157 s., 364. 366.
Sichem, sanctuaire ? 17 ; — ville lévitique 432, 433.
Silo, résidence de l'arche, 16 s., 177, 225, 227 ; — n'est pas énumérée parmi les villes lévitiques 432.
Siméon patriarche 294 ss.
— tribu ; généalogies dans Chron. 25 ; destinées de la tribu 308 : expéditions des Siméonites en Arabie 314 ss.
Simon, de la tribu de Benjamin, administrateur du temple, 243.
Soleth matière de la *mincha* 412.
Sopherîm 34, 36, 51, 58, 63 s., 387.
Synagogue 63 s.

Tabernacle (*ohel moëd*), du code sac., résidence de l'arche et lieu du culte, 2, 79, 92 s., 177 ; — de l'Elohiste, tente de Moïse située hors du camp, 145 ss.
Tabernacles, fête des — 406 ; — célébrée en même temps que la dédicace du temple de Salomon 88, 437 s.
Table des pains de proposition, dans la description du temple de Salomon, 84.
Taurolâtrie 129 ss., 136 s., 373.
Taxe de recensement 109 ss. vr. *impôt*.
Temple de Salomon, récits de la construction et de la dédicace du — 79 ss., 437 ss. ; plan du — émané de Jéhova ? 79.
— de Zorobabel 9 s., 84.
— d'Hérode 37.
— d'Ezéchiël 197.
Teraphim 239, 373.
Terûma 408 s.
Théocratie 335 ss., 428 s.
Théophanie, justifie le culte extrarituel 254 ; — = facteur dans le gouvernement théocratique 333. — Description de la — dans le récit de la dédicace du temple salom. 88 s., 437.
Tobie l'Ammonite 242 s. ; = Tab'el 375.
Tora 237, 333. Vr. *enseignement*.
Trésor du temple 94, 97, 105, 106, 361. Vr. *gardiens* du trésor.
Tribunaux institués par Josaphat 34, 70.
Tribus israélites, avant Moïse 307 s.
Trompettes sacrées 2, 26, 30, 91, 97.
Tronc destiné aux offrandes pour le temple 101, 103, 112.
Tummim vr. *Urim*.
Turban du gr. pr. 343 s., 345 s.

Urija (gr. pr.) 363, 364.
Urîm et Tummîm 3, 132 s., 137, 240, 260, 332 ss., 370, 379 ss. Vr. *Ephod*.

Uzza 75 s., 246 s., 248.
Uzzija 258, 261, 314 s., 360.

Vengeur (droit du —) 325, 340.
Vêtements sacrés du gr. pr. 341 ss. ; — des prêtres 199, 342, 343 ; — des lévites 36, 52, 91.
Vice-prêtre ? Vr. kohen *mischne*.
Villes de refuge 430. Vr. *asile*.
Villes lévitiques 423-435 ; leur institution ancienne 426 s., 433, non pas fantaisiste 435, indépendante d'Ezéchiël 425 ss. ; pas opposée au principe de l'exclusion de Lévi du partage du territoire 427 s., ni à la situation supposée par le Deutéronome 429 s., étant donné le mode d'établissement des lévites dans les villes en question 429 s., 434. Droit des lévites sur les villes qui leur sont attribuées 428 s. Villes attribuées aux Aäronides 433. Rapport prétendu des — — avec les anciens lieux de culte 430 ss., et avec les villes de refuge 430 s. Répartition des — — parmi les diverses tribus 432. Les pâturages autour des — — 432 s. Exécution de la Loi entravée par les circonstances 433 s., 435. Echos de l'institution dans l'histoire 433 s.
Vœu, choses consacrées par — 2, 419 ss.

Zabud 268 ss., 281 s.
Zabulon dans la Bénédiction de Jacob 307, IX.
Zacharie (proph.) 322 s.
Zebach, *zebachim* : vr. *sacrifices* pacifiques, *festins* sacrés.
Zeroa' partie de la victime attribuée au prêtre 419.
Zohara 315.
Zorobabel 321, 322 ss. ; prêtres et lévites revenus avec — 24, 49, 60, 65 s., 211 s., 214.

4.

TABLE DES TEXTES CITÉS.

Genèse.

10, p. 68
10, 7. 315
14, 129, 281 ss.
14, 3. 285
7. 285
8. 285
10. 282, 285
14. 285
17-24. 283 s.
17. 283, 285
18-20. 281 s.
20. 285, 393
21. 283
22b-23. 283
23-24. 283
23. 283
18, 6. 412
25, 13-14. 315
28, 18. 350
21 s. 393
33 ss., 307
34, 25 ss. 295, 304 ss. 310
40, 22. 263
46, 10. 315
49, 5-7. 295, 304 ss.
7. 311
49, 13. 306 s.
18. 306 s.

Exode.

4 ss. 138
4, 14. 136, 137, 138, s., 144, 176
6, 14. 315
16 ss. 176
23. 139
24. 24
25. 176, 308
7, 1 ss. 138
16. 138
12, 38. 288
13, 11-16. 402
15, 146
16, 146
16, 1. 146
2-36. 146
20-26. 146
32-34. 145, 146
17, 146
17, 2-7. 133
7. 145
18, 12. 140, 145, 146
14. 146
15. 7, 146
19, 6. 143
20-25. 142, 143
22. 142, 144
24. 142, 144
20, 24 ss. 8, 9 s., 11, 12, 127, 128, 144, 238, 252, 351, 417.
21, 2. 201
6. 6, 7, 16
12-14. 7, 13 s., 430
22, 6-7. 6, 7
28. 128, 140, 144, 390, 403
22, 29. 6, 402
23, 14-19. 6, 9, (15), 128, 143, 238.
15. 128, 403
19. 128, 361, 390, 403, 406
24, 1-2. 138, 142, 143, 144
1. 138, 142, 145, 146
3-8. 142
5. 140, 142, 144, 145
9-11. 138, 144
9. 138, 142
25, 20. 440
22. 145
28, 3, 341 ss.,
28, 1 ss. 1, 143
1. 8, 354
2-39. 354
4. 341
5. 341
27. 370
28. 344, 370
36. 341, 344
37. 345, 346
40. 343, 354
41. 348
29, 354
29, 5. 371
6. 344
7. 347, 349
8 ss. 350
10-28. 138
21. 349
22-25. 230
29. 347, 349

29, 30. 349
36 s. 348
42. 145, 146 s.
30, 6. 145
7. 2
11-16. 386, 421 ss.
12-13. 109, 111
19 ss. 3
20. 2
22 ss. 350
26 ss. 348
30. 348
31, 10. 350
12 ss. 325
32, 130 s., 142
32, 1 ss. 136, 137, 138 s.
7 ss. 136
21-29. 130 ss.
21. 137
22 ss. 137
26 ss. 129 s., 143, 144 224, 309.
29. 132, 134 s., 306
33, 1-2. 131
7-11. 137, 145, 146
7. 146
11. 144
34. 18 ss. 128
19. 402
20. 128, 403
24. 6
26. 128
35, 2. 325
19. 350
39, 30. 344
31. 345
41. 350
40, 9 ss. 348
12-15. 349 s.
15. 348

Lévitique.

1 ss. 2
1, 2. 260
5 s. 31
3, 3-4. 413
16 s. 11, 127, 252
4-5, 2
4, 3. 318, 338, 347
5. 347
13. 318
16 347
22. 318
23 ss. 338, 339
27 ss. 338
5, 7-10. 410
11. 410
15-16 410
6-7, 200
6, 4. 2
13. 347, 353
15. 347
7, 8. 416
15. 406
17. 406
18. 406
22-27. 252
22. 11, 127
29 ss. 413
30. 418
36. 348
8, 1, 354
8, 7. 371
9. 344
10 ss. 348
10. 349
12. 347
13. 350
14-29. 138
27. 230
30. 349
9, 7. 318
10, 1
10, 1 s. 139
6. 225
7. 348
8 ss. 3
9. 42
10 s. 2
13-14, 2
16, 3, 245, 354
16, 4. 343
6. 318
32. 347, 349
17 ss. 202
17, 1 ss. 12
21, 3
21, 1. 267
2-3. 355
4. 267
7. 355 s.
10 ss. 225
10. 347, 349
11. 355
12. 347
13. 267
14. 267, 356
15. 356
16-23. 3
22, 2 ss. 3
14. 410
27. 6
29. 421
23, 40 ss. 406
24, 8. 2
9. 413
25, 435 s.
25, 10. 201
23. 428
32 ss. 428 s.
39 ss. 201
27, 2
27, 2-8. 420
21. 420
26-27. 405
28. 420
30 ss. 387 s.

Nombres.

1-2, 3
3. 204
3, 2. 139
3. 348
6 ss. 3
12. 3
15 ss. 3
39 ss. 3
4, 3
4, 3. 4
4-20. 4

4, 16. 4
19. 246
20. 77
24-28. 4
28. 4
29-33. 4
33. 4
5, 15. 412
6, 19 s. 419
22 ss. 2
7, 336, 338, 359
7, 89. 145
8, 4
8, 10-16. 4
13. 4
19. 4
22. 4
24. 4
26. 4
10, 146
10, 8. 2
11, 1-32. 145 s.
1-3. 145
4. 288
6b-9. 146
16. 145
24-30. 145
33-34. 146
12, 145, 146
13, 146
14, 443
14, 44. 146
15, 17-21. 407
32 ss. 325
16, 126, 209, 443
16, 8-11. 444
10 ss. 4
11. 444
17, 176
17, 2. 355
5. 209
7. 147
18, 4, 361, 387, 305 s., 407.
18, 1-7. 3
1 ss. 4

18, 2. 48, 210, 290 s.
4. 290 s.
8-19. 384
8 ss. 384
9-10. 409, 413
11. 413
12-13. 406
14. 420
15 ss. 405
18. 405, 419
20. 405
21 ss. 384 s., 386 s., 391 s., 395
22. 146
31. 386, 395
19, 1 ss. 147
20, 6. 147
12. 133
25 ss. 2
25, 11 ss. 2
26, 9b-11. 443
60. 139
27, 3. 443
14. 133
16-17. 334 s.
18 ss. 332 ss.
21. 317, 333 s., 371, 382.
28, 16-17. 200
31, 4-6. 356
6. 267, 334
18. 328, 356
21 ss. 326
34, 18. 336, 338
35, 4, 423, 431, 435
35, 2. 176
3. 428
4-5. 432
4. 424
6. 176, 424
8. 176, 423, 432
24 s. 339
25. 347
28. 318, 340
32. 340
33. 340

Deutéronome.

1, 17. 7
8, 8. 409
9, 22. 145
10, 6. 183
8-9. 125, 181, 182
8. 174, 183, 188, 222
11, 6. 209, 443
12, 5 ss. 14
6. 391, 394, 402, 404
8. 14
11 ss. 14
11. 391, 394, 402, 404
12. 174
13. 14
16. 417
17. 402, 404
18. 174
19. 174, 391
20-21. 417
21. 13
27. 402, 404
14, 22 ss. 14, 391, 394, 402, 404
24-26. 391, 410
28-29. 391 s., 393 s., 395
15, 12. 201
17. 7
19. 6, 402, 405
20 ss. 14
21 s. 402
16, 2. 14
5 ss. 14
11. 14
15. 14
16. 14
18. 184
21. 13
17, 8 ss. 14
8-9. 7
18, 1 ss. 125
1-8. 186
1-2. 175, 403
1. 174, 181 s., 223, 416
3. 174, 181 s., 416 ss.

18, 4. 403 s., 406
5 181, 188
6 ss. 14, 174, 182, 184 ss., 187 s., 226
8. 403, 429
15. 237
19, 424
19, 6. 430
21, 13
21, 1 ss. 254
5. 125, 174
10 ss. 356
26, 1 ss. 14, 404
1-10. 403
2. 403
10. 403
12 ss. 60
12-13 391 s., 393 s., 395
13 ss. 400
27, 4 ss. 8
9. 125, 174, 180
12. 180 s., 223
14. 180
31, 9. 125, 173, 174, 179 s.
15. 147
24 ss. 179 s.
33, 308
33, 5. 224
8-11, 306
8-10. 125, 129 ss., 174, 182, 224, 240
8. 132 s., 137, 377 s.
9. 222, 223, 378

Josué.

3, 3. 125, 173
6. 173
8. 173
13 173
14. 173
17. 173
4, 9-11. 173
16. 173
6, 4-12, 173
8, 30 ss. 8
33. 173, 184
9, 17 ss. 359
13, 1. 178
7. 178
14, 1-5. 178
4. 176
6. 177
15, 26-32. 308
42. 308
18-19, 177
1. 177 s.
2-6. 177 s.
6. 177, 237
7. 177 s.
8-10. 177
19, 1-9. 308
10-16. 307
51. 177 s.
20, 1. 335
7-8. 424
21, 423, 432, 433
21, 1. 335
2. 428
8. 176
9. 335, 359
20 s. 265
24. 249
41. 428
23, 2. 184
24, 17
24, 1. 184
33. 139, 144

Juges.

3-16, 78
6, 18 ss. 239, 253
19. 412
26. 253
28. 253
8, 23. 336
26. 341, 343
27. 372
13, 19. 253
17-21, 78
17 s., 68, 225, 227, 290, 306, 374
17, 5. 230, 244, 372 s.
7-13. 140
7. 68, 265
10. 244, 313
12. 229, 313
13. 230
18, 316
18, 3. 140, 231
4. 231
14. 372 s.
17-18. 372 s.
19. 230, 231
20. 372 s.
24. 372 s.
30 31. 225
30. 68, 225
19-21, 17, 231
19, 1. 265, 434
18. 231
20, 26. 258

1 Samuël.

1 ss., 225
1, 1. 265, 434
3 ss. 253
11. 264
24. 412
2, 264, 365 s.
2, 12 ss. 414 ss., 417
13 ss. 253
14. 415
15. 414
18. 264, 372
25. 7
27-36. 164 ss., 244
27 s. 226
27. 170, 173, 183, 297, 306, 308
28. 169 s., 361, 381, 416
35. 166
36. 169
3, 264
3, 10-14. 226
10. 247

3, 11. 337
12 ss. 245
12. 338
14. 411
4, 4. 76, 149
6, 4. 152
13. 434
14-15. 259
14. 76, 152 s., 154
15. 147, 151 s., 153, 154, 155, 434.
16. 155
17. 152
18. 152, 153
19. 76. 151 s., 153, 247
21. 76
7-15, 18
7, 1. 76, 139, 171, 247
9 s. 263 s.
9. 253
17. 252
8, 15. 388, 393
17. 388, 393
9, 252 s., 310
10, 1. 347
8. 260
12, 6. 137
8. 137
13, 9. 260
14. 332
14, 3. 365 s., 374 s.
18. 374 s.
19. 380
31-35. 8, 9, 153, 251
37 ss. 378 s.
37. 260
42. 379 s.
49. 375
15, 23. 373
16, 13. 374
20, 6. 19, 253
21, 243 s., 413
21, 1. 18
5. 243
7. 243 s.
9 s. 243
21, 10. 18, 381
22, 9 ss. 244
11. 244, 366
12. 366
16. 244
17. 229
18. 226, 372
19. 18, 172, 434
20. 244, 366
22. 244
23, 2. 260, 374, 378
4. 374, 378
6. 374, 378
11. 378
12. 378
24, 7. 347
11. 347
25, 30. 332
26, 9. 347
28, 3. 239
6. 377
15. 377
30, 7. 374
8. 378
31, 3. 237

2 Samuël.

1, 10. 347
2, 1. 260
13-15. 141
16. 141
17. 141
27. 139
5, 11. 438
14. 268
16. 275
19. 260
23. 260
6, 74, 77, 92, 171, 250
6, 5. 92, 156
8-10. 76
10 s. 247 s., 249
12. 248
13. 75, 77, 92, 171, 250
14. 257, 259, 264, 372
15. 92, 156
6, 17 s. 256
17. 248
18 ss. 253
18 s. 259
18. 257
21. 332
7, 73
7, 1-2. 438
18. 272
8, 1...4. 279
8. 279
10. 280
12. 13. 14. 280
16 ss. 274, 278 s.
16. 273
17-18. 273
17. 172, 277, 366
18. 268 ss.
12, 20. 272
30. 346
15, 7-9. 20
24-25. 76
24. 147 s., 149, 150, 151
25. 149
27. 364
29. 148, 149
20, 78
20, 23 ss. 273, 274, 279
26. 268 ss., 434
21-24, 78
21, 1. 260, 337
23, 8. 69
31. 375
38. 268, 279, 434
24, 337
24, 1. 338
16 ss. 255
17. 338
18-25. 253

1 Rois.

1-11, 78
1-2, 78
1, 34. 347
39. 347

1, 45. 347
50. 7
2, 26 s. 360
26. 150, 380 s., 434
28. 7
3, 2-3. 18, 55, 229
4. 55, 229, 256, 259, 434.
4, 2 ss. 270, 274
2. 267, 364
4. 267, 364
5. 268 ss., 280
15. 267, 364
5-8, 78, 79
5, 2. 412
11. 67, 68
15. 439
16-VI. 78
16-23. 81
20. 81
21. 439
23. 81
25. 81, 439
21-28. 439
19-30. 439
6, 82
6, 1. 84
2. 83
3. 83, 84
4 ss. 84
9. 84
11-13. 84
14. 84
15 ss. 84
17. 83
20b. 84
22b. 84
37. 84
7, 1-12. 81, 84, 439
13-51. 79, 82
13-14. 81
13. 84
14. 81
16. 83
22-23. 84
27 ss. 280
40. 81
45. 81
48. 84

8-9 (v. 1-9), 85
8, 79. 92
8, 1 etc. 440 442
3. 79, 259
4. 79, 92, 93, 147
5. 79, 258
6. 79, 259
8. 80
10 ss. 90
10. 88, 89, 91, 259
11. 89
12-61. 73
12-53. 80
12-13. 89
12. 89
14. 90
15 ss. 89
20. 439
22. 88, 89, 218, 437, 439, 440
22 ss. 257
23. 439
27. 438
34. 86
46 ss. 87
48. 87
50-53. 80, 87
52. 87
54-61. 80, 441
54. 88, 89, 90, 437, 440
56. 89
62 ss. 89, 256
62. 258
63. 259
64. 218
65-66. 88, 437 s.
9, 1-9. 79, 85, 86
3-5. 86
7-9. 85
8. 85, 86
11b-14. 81
19. 81
25 259
10, 12. 156
11. 32. 170
41. 78
12, 31. 163
32. 261 s.

12, 33. 8, 261 s.
13, 1. 261 s.
2. 185, 261
4. 262
33. 134
14, 31 ss. 375
18, 30 ss. 253
32. 8
19, 10. 8
15 347
16. 348
21. 253

2 Rois.

5. 17. 253
9, 6. 347
11, 93 ss. 361
11, 4-15. 218
4. 97, 98, 100
5 ss. 98, 99
6. 95
7b-8. 95, 96, 98
7. 94
9. 96, 364
10-12. 100
11-12. 95
11. 99
12. 347
13. 96, 98, 99
14. 95, 96, 97, 98 156
18, 363
19, 100
12, 101 ss., 122
12, 3. 364
4 ss. 215
5 ss. 101. 107
5. 104, 107, 108, 109, 110, 113, 420, 421
6. 107, 361
8. 107, 116, 364
10. 103, 105, 123, 163, 363 s.
11. 364
12-13 104, 105
12. 105
14-17. 105, 106
14 104 s., 106

12, 15-16. 104
17. 108, 361, 410, 411, 420
18 ss. 106
19. 106
31. 123, 124
14, 14. 106
16, 3. 262
10 s. 261, 364
12 s. 262
15. 122, 262, 364
16. 364
19, 1. 272
2. 215, 219, 223, 362
21, 11-12. 338
22, 114 ss.
22, 4. 116, 123, 163, 364
8. 364
10. 364
12. 364
14. 364
23, 2 s. 218
2. 122
3. 218
4. 105. 122, 123, 158, 161, 163 s., 177, 193, 363 s.
5. 223
8 s. 184 s., 188, 223
9. 412
20. 185, 223
24. 364
25, 17. 83
18, 123, 157 s., 160 s., 163, 362 s., 364
27 ss. 78

Isaïe.

1, 11 ss. 121
2, 1 ss. 122
3, 23. 344
14, 1. 288
24, 2. 123
26, 7. 123
30, 22. 372, 374
37, 2. 124, 215, 223
45, 1. 352
56, 3. 288
61, 1. 201, 352
6. 206
62, 3. 344, 346
66, 21. 206 ss.

Jérémie.

1, 1. 123, 434
18. 123
2, 3. 121
8. 123
26. 123
4, 9. 123
5, 31. 123
6, 13. 123
7, 21 ss. 121
29-8,3. 160
30. 218
8, 1. 123
10. 123
10, 9. 342
13, 13. 123
18. 346
14. 18. 123
17. 24 s 121
18-19, 159
18, 18. 123
19, 160
19, 1. 123, 215, 223
3. 338
11. 160
20, 1. 159, 160, 362
4 ss. 160
5. 159
6. 160
21, 1-10. 160
1. 158
22. 10-12. 160
23, 5. 323
9-40. 160
11. 123
33. 123
34. 123
26, 2. 121
26, 7. 123
8. 123
11. 123
27, 16. 123
28, 1. 123
5. 123
29, 1. 123
25 s. 123 s., 158, 362 365
31, 12. 121
14. 123
32, 32. 123
34 s. 218
33, 11. 121. 156
14-26. 124
15. 323
18. 124
21. 124, 174
34, 14-15 201
19. 123
37. 3. 158
41, 5. 258
52, 21. 83
24. 123, 157 s., 160, 161, 362

Ezéchiël.

8, 210, 219
8, 16. 215 ss.
9, 6. 216, 217
11, 1. 216, 217
16, 3. 68
21, 26. 373
31. 318, 343, 346
28, 7. 342
16. 342
34, 23-24. 324
37, 24-25. 324
40 ss., 199
40-42. 199
40, 38 ss. 199
44 ss. 199
44. 210
45. 195
46. 194, 195

42, 13-14. 199
43, 7 ss. 218
17. 9
18-27. 199
18 ss. 352
19. 194
21. 199, 411.
22 ss. 411
26. 134, 230
44, 1-3. 367
3. 257
6 ss. 189 ss., 218, 241
7 s. 198
8. 191
10-12. 192, 196
13. 193
14. 192, 193
15. 191, 194, 195
17 ss. 199
17. »
19. »
22. 356
23-24 199
25. »
26. »
27. »
28 30. 198
28. 198, 426
29. 199. 411, 412, 420
30. 199
31. »
45, 1 ss. 198
5. 27
7. 257, 367
8 s. 198
9-17. 367
13-16. 397
16. 257
17 ss. 200
17. 199, 257, 260
21-25. 367
21. 200
22. 257
23-24. 257
25. 257
46, 2 s. 257
2. 258. 367
46, 4 ss. 257, 367
8-10. 367
12 ss. 257
17. 201
47, 197
47, 16. 280
48, 197 s., 425
48, 8 ss. 198
9-12. 194
11. 194, 195, 196
13-14. 194
14. 198
21. 367

Osée.

3, 4. 236, 373
4, 4. 123
6 ss. 236
8. 411
9. 123
5, 1. 123
6. 121
6, 9. 123
9, 4. 407 s.
12, 14. 237

Joël.

Joël. 124
2, 17. 217

Amos.

4, 4 s. 388 s.
5, 5. 389
5. 22-27. 121
6, 5. 156

Michée.

3, 11. 124
12. 85
4, 1 ss. 122
6, 4. 137
6. 122
7. 410

Aggée.

2, 11 ss. 236
11-13. 124
21-23. 324

Zacharie.

3, 4-5. 352
5. 344
8. 323, 324
4, 3. 352
6. 323
7. 323
11-14. 352
6. 11. 346
12-13. 323
14. 346
7, 3 ss 323
3. 124. 236
5. 124
10, 2. 373

Malachie.

1, 7 ss. 59, 62
8. 62, 63
13. 59
2, 1 ss. 59
4. 176
5 ss. 236
8 s. 59, 176. 397
9. 63
10. 59. 397
11. 63
14. 63
3, 3. 176
14. 63

Psaumes.

21, 4. 346
39, 1. 67
42-49, 67
50, 66
62, 1. 67
73-83, 66
77, 1. 67

82, 1. 7
6. 7
85, 67
87-88, 67
88, 67
89, 67
99, 6. 138, 237
105, 15. 352
110. 4. 282, 286
132, 8 ss. 87

Proverbes.

4, 9. 346
12, 4. 346
31, 22, 342

Job

29, 14. 344

Cantique.

3, 10. 342
11. 346

Lamentations.

Lam., 124
4, 20. 352

Esther.

1, 6. 342
8, 15. 341, 346

Daniël.

5, 7. 341
16. 341
29. 341
9, 24-26. 352

Esdras.

1-6, 322
1, 319
1, 5. 49
2, 214
2, 40 ss. 49, 65
41. 211
62. 211
61-63. 266
63. 322, (382)
70. 49
3, 8-9. 50
8. 49
10. 49, 52, 66, 211
12. 49
4, 6. 60
7. 375
24. 27
5, 8. 27
6, 7. 27
18. 27
19 ss. 48
20. 48
7, 1 ss. 321
7. 49
13. 49
25. 326
8, 2. 211, 213
15 ss. 60
15-20. 211
15. 400
16. 63
17. 27
20. 39
29. 49
30. 51
9, 7. 52
10, 5. 49
6. 328, 401
8. 421
18 ss. 214
23 s. 49

Néhémie.

2, 8. 326
16. 52
18. 326
3, 25. 375
5, 12. 52
15. 62, 63
6, 6. 327
10 ss. 218
7, 65, 214
7, 1. 49
43 ss. 49
8, 4. 50
9. 50, 63
10. 50
13. 49
9, 51
9, 17. 67
34. 52
36-37. 326
10, 65
10, 10. 49
29. 49, 210
33-34. 386
33. 423
35. 49
36-38. 408
37 ss. 59
38 ss. 385
38-40. 398
38 s. 51, 385
38. 49
40. 49
11, 3-19. 50
3. 49
11. 160
15. 50
17. 65, 66
18. 49
19. 65
22. 66, 161, 362
12, 213
12, 1. 49
4. 323
16. 323
25. 65
26. 321. 330
44. 26
46. 66
47. 321, 330, 397. 399
13, 59, 386
13, 5. 400
10 ss. 400
10. 49, 59
11. 59
12. 400
13. 51, 63

1 Chroniques.

2, 320
2, 6. 67, 68
3, 320
3, (17 ss.) 24
4, 24 ss. 25
25. 315
39 ss. 314 ss.
5, 36. 321
38. 321
40 s. 366
6, 7-13. 24
7-9. »
10. »
11. »
13. 265
16 ss. 67
18-23. 24
18 265
19. 24
20. »
22. »
34. 22
7, 20 ss. 305
9, 2. 39
3-18. 50, 65
11. 160
14. 49
17. 65
18. 65
19-32. 50
19-23. »
25. 23, 96
27. 44
28-32. 50
32. 27
11, 32. 375
12, 28. 145
13, 74, 75
13, 2. 75
3. 172
11-13. 76
14, 7. 375
15, 2. 26
3 ss. 75
3. 24
4 ss. 27
15, 7. 24
11. 278
12-15. 74, 75
12. 27, 28
14 s. 27
14. 247
16. 26, 57
18. 24, 248
20. 24
21. 248
22. 24
24. 24, 26, 248
25-29. 74
27. 24, 36, 257
30. 24
16, 1-2. 260
2. 257
4. 26
6. 26
37. 26
38. 250
40. 22
42. 30
18, 1. 3. 4.
8. 279 s.
10. 12. 280
15 ss. 278
16. 277 s.
17. 275 ss., 279 s.
21, 18 ss. 255
27. 255
28-30. 255 s.
28. 255
23, 3. 22
4. 24, 33
5. 23
6-24. 22, 41
13. 22
19. »
24. »
27. »
28. 26
30-31. 26
24, 213, 278
24, 3. 277
4. 22, 23
5 ss. 22
6. 277
27. 72
24, 31. 23, 277
25-26. 23
25, 23
25, 2. 3. 23
4. 69
5. 7. 23
8 ss. »
23 ss. 69
26, 1-19. 64
1-9. 23
1. 67, 68
4-8. 250
8. 9. 23
12 ss. 23
12. 26
14 23
17. 44
20-28. 23
24. 41
29 ss. 33
29-32. 23
29. 24, 50
30-32. 111, 267
27, 5. 267
17. 25
33. 281
34. 278
28, 79
28, 11 ss. »
12. »
19. »
29, 5. 135
22. 353

2 Chroniques.

1, 18, 55, 229
1. 1-6. 257
18. 438 s.
2-7, 78, 79
2, 1. 438
2-15. 81
2-9. 438
5. 438
6. 81
7. 438 s.
9. 81, 438, 439
11. 438 s.
12. 81, 84

2, 14. 81
15. 81, 439
16 s. 439
16. 438
3-4, 82
3, 1-2. 3. 4. 82
8-14. 83
14. »
15-17. »
4, 1. 8, 83
9. 438
12 ss. 83
19 ss. 83
5-7, 85
5, 2 etc.-VII. 440 ss.
2. 92
4 s. 28
7. 28
11^b-13. 80
11 ss. 26, 91
12 ss. 85
12. 36
6, 3. 257
12 ss. 257
12-13. 437, 440 s.
13. 80, 88, 218, 438
25. 86
39. 87
40. 87
7, 1 ss. 85, 90
1^b-6. 80
4 s. 257
6. 26
7 ss. 91
7. 218, 257
8-10. 88, 257, 437
11-12. 79
21. 86
8, 2. 81
14. 26
9, 30. 80
11, 14. 28, 183
13, 1 ss. 375
9. 28, 29, 134, 230
10. 27, 28, 29
11. 27, 29
12. 28, 29
17, 54
17, 8. 34
19, 5-11. 70
5. 34
6. 7
8. 34
11. 23, 34
20, 14-22. 30
19. 67
23, 93 ss.
23, 5. 27
6. 26
9-11. 100
12. 99
18. 30
20. 100
26. 32
32. 52
24, 54, 101 ss.
24, 4 ss. 33
5. 30, 107
6. 30, 102, 421 s.
7. 104, 422
8. 103
9. 102, 421 s.
11. 30, 103
14. 106, 422
23 ss. 106
27. 94, 106
25, 24. 250
26, 7 ss. 314 s.
11. 23
16 ss. 258
29, 30
29, 1-31. 70
4. 30, 183
5. 30
11. 30, 183
12-16. 31
20 ss. 256
21-25. 31
23. 256
26. 31, 34
31. 230
34. 31, 52, 176
30, 30, 54
30, 5. 27
15. 30, 183, 247
18 s. 256
30, 21. 30
22. 30, 183
27. 30, 183
31, 2. 31, 183
4 ss. 396 s.
4. 31
9 ss. 31
12-13. 31, 397
14 s 31
18, 405
32, 55
34, 114 ss.
34, 9-13. 33
9. 113, 114, 116
13. 34, 51
30. 123
35. 1 ss. 256
3. 26, 27, 31, 176, 179
6. 247
8-9. 160, 362
9. 24
10 ss 32
12. 32
13-14. 32
15. 32, 57, 164

Ecclésiastique.

7, 29 ss. 38
45, 6 ss 38
18. 38, 209
47, 9. 38, 58
50, 13. 38
18. 38, 58
19. 38

1 Mac.

2, 1. 213
2. 401
4, 36 ss. 47
10, 20. 345
12, 6. 46
14, 20. »
27-28. »
41. »
44, »
47. »

2 Mac.

1, 18-36. 47
30. 35, 47
3, 4. 243

3 Esdras.

1, 3. 40

Nouveau Test.

Matth. 17, 24. 423
23, 23. 401
Marc. 2, 26. 278
Luc. 1, 5. 213
10, 32. 36
11, 42. 401
Jo. 1, 19. 36
19, 1. 263
Hebr. 7. 284, 286
7, 3. 284 s.
7, 5. 40

Date Due

PRINTED IN U. S. A.

